

FILOSOFIE CREȘTIN ORTODOXĂ

Probleme și mișcări filosofice

Traducere după
VOLUMUL AL XII-LEA
Al Colecției lucrărilor lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cercetător aflat în vizită la
Școala Teologică Andover Newton

Tradusă din limbi variate de traducători menționați
la sfârșitul fiecărui capitol

Büchervertriebsanstalt
Postfach 461, FI – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

FILOSOFIE
Probleme și mișcări filosofice
ISBN 3-905238—16—0

© Copyright 1989 după Büchervertriebsanstalt
Toate drepturile rezervate
Traducere din engleză efectuată după original

FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE ÎN CONTEXTUL ÎNCERCĂRILOR DE A DEFINII O FORMĂ ȘI A GĂSII O STRUCTURĂ DE ÎNCADRARE A MENTALITĂȚII EUROPENE

Prezentul compendiu de studii filosofice creștine variază pe o tematică destul de bogată. Sunt atinse puncte nevralgice ale diferitelor școli de filosofie din spațiul european (rusă, ucraineană, germană, greacă etc). Toate articolele încearcă să ofere răspunsuri filosofice la diferite probleme de teologie cu privire la marile probleme antropologice a celor care viețuiesc în spațiul european pe parcursul ultimelor secole. Studiile nu sunt răspunsuri absolute, ci mai mult un fel de încercări de a oferi niște soluții viabile diferitelor întrebări pe care omul și le-a ridicat pe parcursul existenței lui. Autorul lasă la atitudine critică a cititorului diferitele subiecte de abordare. Studiile sunt întemeiate pe realizarea concretă a faptului că civilizația actuală (la fel ca și cea antică) este în declin și dimpreună cu acest declin diferitele mișcări filosofice și cuplarea lor cu diferitele culturi naționale. În prezent s-au încercat mai multe soluționări la adresa complexității fenomenologice a mișcărilor filosofice. Fără premisele pocăinței, a unei viziuni noetice a teologiei autentice și a unor teologi care să știe cum să trateze diferitele crize ale omului aflat în fața morții, necesității mântuirii, răscumpărării și desăvârșirii lăuntrice, europeanul fuge din nefericire pe drumul pierzării după cum este arătat în primul eseu al acestui volum. Drumul și calea filosofică este destul de periculoasă. Ea nu poate fi sigură dacă nu își are metoda teologică ca și sursă de exactitate.

Astfel, „rațiunea” mult lăudată și scontată de exemplu de revoluționarii francezi din 1789 și de scolastica romană aristoletică a lui Toma de Aquino este cea care joacă diferite farse omului aflat în procesul cunoașterii și al integrării față de mediul natural înconjurător. Raporturile economice și cele sociale nu pot fi înțelese deplin prin simpla descifrare a unor mentalități morbide. Autorul volumului de față crede într-o anumită viclenie sau posibilitate de înșelare a rațiunii omului, într-o capacitate de înșelare a gândirii omului care îl poate îndrepta pe căi periculoase și obscure. Începând cu perioada antichității și terminând cu modernitatea, rațiunea este cea care îl conduce pe om în procesul cugetării și al descoperirilor științifice de tot felul. Primul articol al acestui volum analizează diferitele mutații ale rațiunii dintr-o perspectivă slavofilă, a raportului marii Rusii cu diferitele culturi înconjurătoare și în special raportul ei cu marile culturi ale timpurilor antice grecești și romane și filosofiilor lor corespunzătoare. Filosofia este cea care îl face pe om să aibă discernământ în acțiunile lui. Omul nu este un simplu mizantrop, o existență care se poate defini la un reductionsim industrial, tehnic sau economic. Al doilea studiu analizează un subiect bine definit al crizei idealismului german. Idealismul s-a voit a fi o teologie care să ofere un răspuns tuturor problemelor lăuntrice ale omului. În cele din urmă am ajuns într-un punct mort. Ca o consecință a idealismului apare protestantismul. Aceasta nu înseamnă că el este o ramură a elementului german, originile lui se trag din filosofia elină.

Prezentul volum include și un articol despre sfârșitul mort al romantismului avându-l ca exponent pe Alexander Herzen și dialectica sa filosofică. Ideologia romantică este impregnată de patosul necesității, în timp ce istoria romantică este o teorie specifică a mutațiilor. Articolul despre metafizica judecății analizează tipurile de judecată sistematică și analitică după filosofia lui Immanuel Kant. Premizele metafizice ale utopismului analizează faptul că lumea sfîrșitei este mult mai reală și mai prețioasă decât lumea de aici și prin retragere putem trece dincolo în lumea realului evitând a fii utopici. În articolul despre Feodorov și proiectul lumii imaginare proiectate de regimul sovietic, cauza comună a interogației filosofice a devenit comunismul de sorginte extremistă. Urmează apoi un articol despre marea înțelepciune a lui Dumnezeu comparată cu slaba și șubreda înțelepciune omenească. „Oboseala duhului” este o recenzie mult dezbătută a părerii critice a părintelui Georges Florovski pe marginea cărții „Stâlpu și temelie adevărului” a părintelui Pavel Florenski. Urmează un articol analitic despre filosofia lui Charles Renouvier urmat de o analiză a filosofiei naționale din Rusia. Renouvier a fost cel care a văzut în filosofie o analiză apocaliptică a sfârșitului și a unității finale a vieții și a tuturor întreprinderilor umane. Mai există și un articol despre prințul S. N. Trubețkoi ca filosof. Mai este un articol despre filosofia lui Chișenski din Ucraina și unul despre substanțierea relativismului logic. Toate sunt un fel de îngemănare de erudiție teologică.

Ar trebui sublinat aici că de mai multe ori s-au încercat tot felul de modalități de a analiza filosofic diferitele curente care au scandalizat filosofic conștiința Europei în ultimele decade. Nu se poate vorbi de o mentalitate filosofică deplină în gândirea Europei fără mai multe resurse pe care le avem de îndemână. Studiile întreprinse aici sunt o dovadă în acest sens. Ele ne ajută să vedem mai în profunzime anumite aspecte legate de psihicul omenesc și de modul în care acesta este condus și dus la realizare. Dacă mentalitățile formate în școlile europene nu sunt pline de sinceritate și de siguranță în ceea ce privește trăsăturile generale pe care le propagă, se riscă anihilarea ontologică a omului, degradarea sa, punerea lui într-un raport de inferioritate față de lumea dimprejur și mai presus de orice degradarea raporturilor omului cu realitatea ultimă: Dumnezeu. Deși s-au emis mai multe acuzații cum că filosofia este lipsită de semnificație, că se filosofează prea mult și în deșert, că ea nu ajută la nimic și crează în plan social un mod de existență parazitar, totuși în plan social are și ea o anumită semnificație mai profundă. Nu poate fi ignorată și trecută cu vederea. Filosofia ne ajută să analizăm coordonatele generale ale modului în care este guvernat și administrat un stat, dincolo de cifre, aspecte demografice, interese politice și teritoriale. Filosofia este cea care ne poate singura un echilibru și o balanță în tratarea unor probleme sociale detrimentale.

Apendixul (adaosul final) al prezentului volum include un articol despre Alexander Soljenițan și protestul lui literar împotriva ideologiei marxiste a regimului reduționist de tip stalinist. Alexander Soljenițan a fost un autor care a avut mult de suferit din cauza îngustimii și a reduționismului impus de interesele nerealiste ale fostei Uniunii Sovietice. Aluziile fine la adresa despotismului sistemului stalinist sunt proeminente în articolul semnat de profesorul Richard Haugh și ele rămân o mărturie istorică de tristă amintire pentru Ortodoxia pravoslavnică. Stalinismul, din nefericire, a reprezentat o lovitură gravă adusă creștinismului în general. Este cât se poate de clar că Rusia a avut enorm de mult de pierdut din cauza ideologiei atee comuniste care a fost inoculată deliberat în rândul maselor largi de oameni rău intenționați. Modul de viață comunist evita să i-a în calcul problema fundamentală ultimă a omului: raportul lui cu viața de dincolo. Totul se rudecea numai la condițiile de aici. Acest raport poate fi stabilit și susținut numai de religie. Fără religie omul, din nefericire, este un animal muritor care vine de nicăieri și merge nicăieri. Religia nu a fost instituită de om, ci de Dumnezeu. Nu omul are ultimul cuvânt în mișcarea lui spre Dumnezeu, ci Dumnezeu este Cel care are ultimele cuvinte și decizii. Deși pe parcursul istoriei omul a încercat de mai multe ori să își asume indirect acest rol, Dumnezeu a fost Cel care a hotărât cum trebuie soluționate vremurile de criză, chiar și filosofică, a omului. Dacă omul s-ar fi redus numai la simplele necesități de viață oferite de regimul comunist, ar fi fost de mult pierdut din punct de vedere sufletească. El nu s-ar mai fi putut regăsi pe sine în viața credinței. Raportul dintre religie și credință este cât se poate de strâns. Dacă religia este forma instituțională, credința este partea practică a acesteia. Dacă religia este o formă mai derogatorie și mai amplă a raportului stabilit liber cu Dumnezeu, credința este mișcarea viabilă a sufletului spre cele cerești. Între credință și viața sufletească există un raport filosofic. Acest raport are de a face mai mult cu aspectul formal al credinței și cu modul în care ne raportăm la cele duhovnicești și la faptul că nu toți oamenii sunt dispuși să primească mesajele teologice mai profunde. Scripturile ne îndeamnă ca „să nu dăm cele sfinte porcilor.” Înțelegem prin aceasta în sens derogatoriu precauția de a nu ne lipsii de o viață duhovnicească normală și la faptul că nu toți oamenii sunt dispuși să primească mesajele teologice mai profunde. Din nefericire sunt unii care preferă să se rezume numai la cele de suprafață și la cele aparente. În ultimă instanță lor de sânt adresate aceste rânduri.

Deși teologic natura umană se află din nefericire într-un stadiu căzut, deviat de pe calea pe care a fost menită să se desăvârșească, totuși, nu trebuie să fim exclusiviști și să nu mai avem posibilitatea de a lua în considerație o posibilă îndreptare a ei. Restaurarea generală naturii umane se poate realiza la nivel obiectiv prin credință, prin filosofie în sens mai larg. Nu trebuie uitată semnificația generală a filosofiei și a posibilităților creative care ar putea devia din ea. Ceea ce ne spun studiile de aici este faptul că unul dintre atribuitele lui Dumnezeu este înțelepciunea sau că Dumnezeu în raport cu omul este Atotînțelept. Prin urmare și omul este chemat să fie înțelept ca fiind „chip și asemănare al Acestuia.” Deși există un posibil antagonism între înțelepciunea omului și cea a lui Dumnezeu, totuși, mizând pe bunătatea și îndurarea lui Dumnezeu, omul poate să se plaseze într-un raport de echilibru și de stabilitate în relația lui dialogică cu Dumnezeu. Omului nu i se cere să fie ignorant și lipsit de o orietare generală sănătoasă în cele pe care le întreprinde la nivel obiectiv pe parcursul vieții. În general, omului nu i se cere însă să își supra evalueze capacitățile sale și să își croiască un drum care merge independent față de sensul general al ordinii și frumuseții creației lăsate de Dumnezeu. Filosofic și teologic, omului i se cere să fie smerit și să își cunoască propria neputință și nimicnicie în fața măreției lui Dumnezeu. Numai teologia ca și știință și disciplină îi poate conferii filosofiei un loc potrivit în contextul lumii cercetării și a căutărilor genuine a gândirii umane.

ÎNȘTIINȚĂRI

„Viclenia Rațiunii” a apărut ca și articol original în rusă în 1921 în *Iskod k vostoku* (Sofia, Bulgaria), pp. 28-39. *Tradus din rusă de Catherine Boyle.*

„Criza Idealismului German: I – ‘Elenismul’ Idealismului German” a apărut ca și articol original „Die Krise des deutschen Idealismus: I – Der Hellenismus des deutschen Idealismus” în *Orient und Occident* (Heft 11; Leiptzig, 1931), pp. 1-8. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Criza Idealismului German: II – Criza Idealismului ca și criză a Reformei” apărută original în Germană ca și „Die Krise des deutschen Idealismus II – „Die Krise des deutschen Idealismus als die Krise der Reformation” în *Orient und Occident* (Heft 12; Leiptzig, 1932), pp. 2-12. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Sfârșitul mort al Romantismului” a apărut original în germană ca și “Die sackgassen der Romantik” în *Orient und Occident* (Heft 4; Leiptzig, 1930), pp. 14-37. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Despre metafizica judecății” apărut original în rusă în *Sbornik statei posviaschennyi P.B. Struve* (Prague, 1925) pp. 425-437. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Premizele metafizice ale utopianismului” apărut original în rusescul *Put’* IV (Paris, 1926), pp. 22-53. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Feodorov și proiectul cauzei imaginare” apărut originar în *Sovremenie Zapiski*, No. 59 (Paris, 1935), pp. 399-414. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Înțelepciunea omenească și Marea Înțelepciune a lui Dumnezeu” apărut în rusescul *Mladorus: periodicheskii sbornik, kniga pervia* (Prague, Slavianskoe Izdatelstvo, 1922). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Oboseala Duhului” este un articol pe marginea cărții Părintelui Pavel Florenski intitulată: *Stolp i utverzdenie istiny*. Text original apărut în rusescul *Put’*, No. 20 (Februarie, 1930). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Despre Charles Renouvier” este o analiză filosofică efectuată asupra filosofiei lui Renouvier la aniversarea a 25 de ani de la moartea sa. Analiza a apărut original în rusescul *Put’* (1928), pp. 111-116. *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Despre cartea lui Koyré: *La philosophie et le probleme nationale en Russie*” apărut original în rusă în *Put'* nr. 30 (Octombrie, 1931). *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Printul S. N. Trubețkoi ca și filosof” apărut în rusescul *Put'* nr. 19 (noiembrie, 1931), pp. 118-119. *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Despre filosofia lui Chișenski în Ucraina” apărută original în *Put'* Nr. 30 (Octombrie 1931). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Despre substanțierea relativismului logic” apărută în rusă ca și “K obosnovaniuu logicheskogo relativizma” în *Uchenie zapiski I* (Prague, 1924), pp. 93-125. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

NOTA EDITORULUI CU PRIVIRE LA APENDIX

Articolul de la appendix este inclus în acest volum din două motive. Mai întâi, părintele Florovski a manifestat un interes constant în munca de cercetare a scrierilor Profesorului Doctor Haugh. Părintele Florovski a citit câteva din scrierile teologice ale profesorului Haugh cu privire la teologie, literatură, istorie și filosofie și a fost destul de entuziasmat cu privire la ele. Nu a fost prima dată când părintele Florovski s-a exprimat public cu privire la munca Doctorului Haugh. Părintele Florovski a scris cu privire la cartea Dr. Haugh *Fotie și carolingienii: Controversa Trinitară* că este „una din contribuțiile contemporane majore la istoria doctrinei creștine.”

Părintele Florovski a scris că articolul Dr. Haugh despre „Hawthorne și Dostoievski” (conținut în Apendicele volumului al unsprezecelea din *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski – Teologie și Literatură*) a fost una „din cele mai penetrante și perceptive lucrări despre un subiect tratat destul de vag în timpurile de mai înainte.” Capacitatea extensivă a profesorului Dr. Haugh în probleme de literatură și teologie precum și analiza sa perceptivă a acestui subiect (în special personajele) face acest articol necesar citirii pentru o înțelegere mai profundă a cărții *Crimă și pedeapsă*. După mine, fondul teologic al lumilor lui Hawthorne și Dostoievski – și prin extensiune, o bună parte a lumii literaturii americane – nu au mai fost niciodată analizate cu o astfel de componentă. Cunoștințele Dr. Haugh despre Părinții Bisericii se adaugă bogatei și penetrantei sale analize a lui Hawthorne și Dostoievski.”

Părintele Florovski a citit un sumar al articolului despre „Viziunea lui Dostoevski asupra epocii de aur și Libertatea Umană” (conținut în apendicele volumului al unsprezecelea din *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski – Teologie și literatură*) și l-a considerat ca fiind „una din cele mai perceptive și necesare lucrări de criticism din cele câte s-au scris.”

Ceea ce l-a interesat pe părintele Florovski despre articolul „Fundamentele filosofice ale viziunii despre artă ale lui Soljenițan” nu a fost doar „capacitatea de a compara viziunea lui Soljenițan cu gândirea lui Dostoevski ci și contrastarea ei cu cea a lui Tolstoi... Ar fi o greșeală ca cititorul să negligeze notele de subsol care conțin niște comparații și contraste destul de bogate.”

Cititorul poate judeca singur.

Al doilea motiv pentru care credem de cuviință să publicăm prezentul articol în acest volum este faptul că îi aduce o nouă dimensiune cărții, una care ar fi fost voită și de părintele Florovski.

Acest articol a apărut prima dată în 1973 și a fost republicat în 1975 în ediția Collier Macmillan Paperback *Alexander Soljenițân: eseuri critice și materiale documentare* editate de John B. Dunlop, Richard Haugh și Alexis Klimioff. Este unul din eseurile care formează o porțiune a unei cărți compusă de Dr. Haugh despre religie și literatură în spre finalul vieții sale. Articolul este tipărit cu acordul autorului.

VICLENIA RAȚIUNII

„Nu vă bucurați în aceasta că duhurile
se pleacă vouă; ci mai cu seamă bucurați-vă că
numele voastre sunt scrise în ceruri.”
(Luca X, 20)

Πλήν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα
ὑμῶν ὑποτάσσετε, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα
ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

S-a vorbit mult despre «criza culturii europene», a gândirii și a vieții atât în Occident cât și în Orient. Primii slavofili dimpreună cu romanticii occidentali au pătruns acest mister numit «păcatul originar al Europei» desemnat ca fiind «raționalismul» «Lipsa de viață» ce aduce cu sine răceala științei și a cunoașterii – tema principală a tragediei lui Faust – este de multă vreme un subiect destul de la modă. «Iar cel care cunoaște mai mult decât toți trebuie să plângă cel mai cu amar dintre toți având în vedere că arborele cunoașterii nu este arborele vieții» – așa sau pronunțat cu puțin timp în urmă buzele lui Manfred asupra condamnării fatale a civilizației «europene», cu deplina ei încercare în cultul «rațiunii» și în cultul principiilor abstracte. Acest lucru se poate trasa pe tot cuprinsul secolului al XIX-lea undeva în adâncuri răbufnirile înflăcărate ale acestui proces tragic și nesănătos ce s-a realizat, această

«distrugere de sine a Rațiunii» – *die Selbstzersetzung und Verzweiflung der Vernunft*, după cum scria Schelling.

Romanticii – Goethe, Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Renan, Ibsen, Metterlink. Mai întâi precauți apoi din ce în ce mai furioși. Prin intermediul lor s-au ridicat valuri întregi de «iraționalism». Interesați de aproape orice, romanticii și-au exteriorizat sentimentele până și prin atitudinile religioase și asupra percepției estetice a vieții. Începând cu remarcile «literare» despre corupția științei și până la atracția adâncurilor satanice ale magiei negre trecând prin renașterea cultului orgiastic a lui Dionisos și Ceres; de la negarea ateistă și superficială a dogmei creștine până la justificarea inspirată a «diversității experienței religioase», de la chemarea reîntoarcerii la natură până la futurism – pretutindeni există o evidență clară a unei lipse profunde de credință în cunoașterea rațională, în înțelepciunea tradițională a sistemelor. «Intuiția» a înlocuit în mod triumfător «logica» și chiar miezul cogniției științifice a «adevărului» dispare fie în lumina pală a adaptării biologice la condițiile existenței sau în flacăra aprinsă a simțului mistic și al extazului panteist. Natura dinamică a cosmosului începe să fie simțită, visul înălțător a lui Feuerbach prinde viață – cel al «creației» lui Dumnezeu – deoarece este reînviată idea arhaică a «dezvoltării absolutului», a unei lumi incomplete.

Un filosof rus contemporan precum și teoretician al dreptului a trasat de curând o schemă grafică a “crizei sensului contemporan al justiției” – la modul strict vorbind – a întregului punct de vedere social ca un întreg, o caricatură la adresa «utopiei paradisului terestru». În procesul testului timpului s-a descoperit incapacitatea gândirii umane de a sistematiza un plan pentru organizarea vieții în care sursa nemulțumirii să fie deplin eliminată, în care nu va mai exista rău social. A fost deplin depășită puterea fascinației produsă de cuvintele înțelepciunii socio-politice, fiecare din aceste cuvinte ținând a fi ultimul. De abea acum s-a ridicat îndoiala asupra dogmelor evidente prin sine a credinței socio-istorice. Dezamăgiri considerabile au stins speranțele venirii unei «păcii eterne», a prosperității generale precum și credința în ascensiunea culturală a unei umanități unite. Convingerea că nu există și nu poate exista un plan atotmântuitor pentru a «structura» viața deplin și definitiv crește în mod gradual. Credința este frântă de omnipotența “codului” unor legi naturale și de “codul” justiției sociale.

Acestea nu sunt numai o simplă teorie ci deasemenea sunt și viață. Nu este oare cel mai probabil că istoria curentă a unui stat democratic englez servește ca și exemplu la stabilirea tacită a «primatului vieții» asupra unei legislații abstracte?! Acolo «realitatea» a luat de multă vreme partea «dreptului scris» astfel încât formulele oficiale exprimă «futuristic» ce se întâmplă «în actualitate». Iată care este cel mai important lucru dintre toate – nu se face nici o încercare de a corecta «normele» arhaice – și de a securiza conținutul transformat al vieții sociale într-o nouă formă. Încrederea și interesul în «formule» “s-a uscat” psihologic fiind succedate de speranța în puterea creatoare a creațiilor individuale, ceva care până la urmă nu asumă forța a nimic «nemîșcat».

Astfel – pentru ca toți să audă – sunt pronunțate cuvinte incompatibile și curajoase despre «pieirea Occidentului». Un gând ce nu demult părea monstruos începe a se mișca în chiar centrul câmpului duhovnicesc al viziunii, un gând ce constituie la modul probabil nu un «nou eon de istorie a lumii», dar un eveniment în acord cu traiectoria istorică a lumii care nu este cu nimic mai semnificativă decât cea experimentată de Augustin. Nimeni după Hegel nu va mai repeta faptul că timpul nostru este „ultimul” și stadiul „concludent” al acestui proces evoluționar. Orizontul istoric s-a topit, a dispărut: în fața tuturor se afla deschisă infinitatea.

Oricât de impresionante ar fi aceste simptome ale morții înțelepciunii „nemuritoare și absolute,” rădăcinile care sunt înfipite în solul istoriei – până la Roma republicană și la logica

aristotelică – totuși trebuie răspuns la următoare întrebare: oare zorii colorați în roz vor mai răsări într-o nouă și strălucitoare zi peste civilizația actuală? Își va mai găsi oare Occidentul întru sine putere neatinsă și proaspătă pentru a-și realiza visul de a se reînnoi nu numai în gândire cât și în actualitate? – cam asta se întreba și Herzen acum o jumătate de secol. Se pare că la fel cu el trebuie să răspundem acestei îndoieli sceptice dacă nu cu o negație sceptică cel puțin cu o negație totală. Aici vorbesc din nou „faptele”.

„Ne ia puțin să respingem o idee frumoasă, trebuie ca aceasta să fie înlocuită de o idee egal de frumoasă,” spunea Dostoievski prin buzele unuia din eroii săi: astfel eu, nedorind să-mi împart sentimentele voi respinge negația în inima mea deși aceasta o voi face cu forța.” Iată ce s-a întâmplat în occident. Herzen este cel care a observat „idolatria de buzunar” a europeanului care este forțat să părăsească orice gândire adevărată în loc să-și „lărgască cercul acțiunii” a preferat să i-a o funie care să-i lege picioarele și care – dacă este posibil – să lege și picioarele altora astfel încât munca creației sale să devină o autoritate punitivă asupra lui însuși.”

Pierzându-și încrederea în formulele goale și înghețate ale scolasticismului protestant și în dogmaticile reci și legaliste ale romano-catolicismului scolastic european stau în retragere într-un număr masiv. Dar încotro apucă? În monism, în teozofie, în budism! Nu mai departe. Iată deci același „raționalism,” aceiași tânjire după formule, aceiași atracție în spre „doctrine” pseudo-științifice – într-un cuvânt, crezul într-o logică irefutabilă. Dumnezeu creștin este înlocuit într-un mod destul de vag – de Natură, în a cărei onoare deja noii pastori necredincioși protestanți își susțin *Sonntagspredigten*-ul lor. În alte cazuri locul Lui este înlocuit cu un concept destul de vag al unei Forțe Înalte destul de eluzive care conduce lumea în conformitate cu legi nemișcate. Această forță răspunde la invocări și jurăminte. Astfel revolta împotriva gândirii „scolasticismului” european nu merge mai departe de gnoză – care devine idealul cunoașterii religioase – fără să obțină adevărata libertate a vieții religioase. *Convertirile religioase din Occident nu-și scot neofiții afară din cercul naturalismului.* Acesta este cazul lui Huisman după binecunoscuta frază a lui N. Berdiaev: în timpul nostru trebuie să fii martirul unei *Tebaide rafinate*. Stors de dorința pentru împlinire vitală, europeanul își caută remediul în banalitatea torturantă a pozitivismului și a „realismului,” în distrugerea decadentă a convenționalităților, într-un individualism orgiastic trecând prin adâncurile tenebroase ale satanismului și magiei negre. Europeanul este redus la cenușă și prin urmare fuge din nou la protecția catedralei. Forțele întunericului nu au fost scoase și exorcizate din el fără nici un motiv. Aceste forțe „învinse” la intrarea lui în catedrală s-au oprit întocmai ca niște monștrii pe acoperișul unei case rămânând încremeniți și privind prin fereastră la cei dinăuntru. Chiar și pe culmile acelei *de la vie dévote* Huisman rămâne un „decadent” tipic. El acceptă valorile religioase numai estetic, nu și religios. El își caută balsam pentru rănilor sale duhovnicești – balsam care în mod inevitabil vindecă. În poveștile folclorice ale europeanului occidental se poate simți atracția în spre deformările și distorsiunile vieții precum și multe valuri de erotism nesănătos. Aceasta nu este ceva accidental. În binecunoscuta sa carte despre experiența religioasă care este întemeiată în mod exclusiv pe material „occidental” William James accentuează că iubirea religioasă a „sfinților” este convertită în ceea ce este în mod instinctiv repulsiv, în ceva care caută o situație neplăcută pentru a-și da drumul și a se manifesta. El își amintește cum Francisc din Assisi a vindecat răni leproase, își amintește cum anumiți sfinți lingeau rănilor bolnavilor până le curățau. El își amintește de viața Elisabetei a Ungariei și de biografia madamei de Chantal fiind pline de astfel de detalii cu privire la slujirea până la limita ultimă în spitale. Iată ceva care ar fi repulsiv lecturii. Este destul să comparăm aceste lucruri cu o simplă predică religioasă saturată de purism etic de-a lui Tolstoi. Ne putem aduce aminte de convertirile unor intelectuali necredincioși la tolstoianism și mai apoi la Ortodoxie ca să nu

ne mai aducem aminte de așa numiții *dukhobors* („luptătorii cu duhurile”). Comparativ cu acestea, limitările religioase ale duhului vestic ies în relief în plină forță. În mod neîndoielnic contrastul dintre elementele religioase care hrănesc estul și vestul ies în relief. Între acestea stă același abis care separa în antichitate mistică estică de gândirea lui Montanus, isihăstii atoniți de falagelanții germani, pe Sfântul Simeon Noul Teolog de Tereza a Spaniei. *Naturalismul misticii vestice se află în legătură organică cu raționalismul gândirii vestice* care a fost simțit cu perspicacitate de Vladimir Soloviov combinând în imaginea lui Antihrist marea imagine a lui Apolo, completitudinea cunoașterii științifice și omnipotența magică peste elementele naturii.

Întâlnim combinații de genul „pozitivismului” și a instituției în aproape toate manifestările reacției vest europene împotriva raționalității. „Suflarea peste oasele uscate” este auzită în mod distinct în filosofia poetică a vieții probabil în cea mai vividă expresie a intuitivismului. Patosul autentic și creativ al „intuiției creative” a lui Bergson este asimilat științei într-un mod original. Metafizicianul francez substanțiază natura creativă a duhului ca și o „mărturie de sine” nechestionabilă a experienței interne. Aceasta este și o dovadă „obiectivă” din psiho-fiziologie, psihiatrie și biologie. Materia devine spiritualizată și înduhovnicită, ea este de fapt doar un duh „îngreuiat.” Ca și rezultat este atins opusul: duhul devine materializat fiind tras în variabilitatea fluctuantă neîncetată a fervorii vitale invizibile, în același timp potențialitate – atât materială cât și duhovnicească. În limitele acestui tip de monism naturalist nu există o creație și o libertate reală. Ceea ce Bergson numește creație este de fapt o noutate vizibilă de fenomene, dependentă de caracterul fluctuant al realității. Bergson este incapabil să spargă țaria de fier a necesității. Inevitabilitatea cauzală rămâne, doar că în locul unei compoziții de tipul unui mozaic de influențe, el plasează confluența organică a inevitabilității. Prin antitezele logice pure ce ies la lumină în cursul evoluționar intra-răspândit s-a stabilit originar natura acelui „*élan vitale*.” Este demn de luat în considerare că elementul supra-rațional este realizat pe un plan în întregime „rațional”— cel al stăpânirilor succesive ale naturii. Nimic nu s-ar mai putea întâmpla în Bergson: într-adevăr, în expunerea caracterului cinematografic al cogniției „științifice” el nu neagă „știința” și nu face nimic altceva decât să înlocuiască prima știință falsă, „raționalistă” cu una nouă și „intuitivă.” La nivel genetic, acest oponent remarcabil al acelui *ratio* este într-adevăr un succesor direct al tradiției filosofice franceze care merge în urmă în mod ultim la marii raționaliști – Descartes și Melebranche. În acesta din urmă întâlnim în mod neașteptat, din câte se pare, anticipări directe ale celor mai „moderne” idei ale lui Bergson.

Limitarea „europeană” a punctului de vedere a lui Bergson devine din ce în ce mai observabilă când este pusă în comparație cu pragmatismul american care este adânc înrădăcinat în duhul adevăratei căutări religioase creative. Trebuie remarcat că pe teren european pragmatismul devine lipsit de culoare și impersonal. S-ar putea spune că Europa nu acceptă adevăratul „pragmatism” și că ceea ce acceptă este doar un substitut pentru adevăratul lucru. „Gândul” fundamental al lui James constă în faptul că valoarea cunoașterii nu stă în corespondența unui canon neschimbat al rațiunii ci mai mult în forța morală creativă ce a fost transformată aici în identificarea veridicității cu utilitatea atunci când prin utilitate înțelegem – „utilitate temporală.” În cadrul schemei stilului de viață în care „omul este pentru sabat,” în care cea mai înaltă justiție era *fiat justiția, pereat mundus* – ideea umanității adevăratei nu a pătruns într-o schemă destul de îngustă în special atunci când prin „om” înțelegem nu pe europeanul „iluminat” mediu ci mai cu seamă „chipul și asemănarea lui Dumnezeu.”

Dacă examinăm îndeaproape dezvoltarea filosofică a Europei în ultimele decade se poate observa cu ușurință că în spatele giulgiului vizibil al iraționalismului se ascunde o

mobilizare a tuturor forțelor raționale, acestea îi i-au locul în sensul literal al cuvântului. *Cele mai puternice fenomene ale gândirii filosofice germane a timpurilor recente nu sunt nimic altceva decât renașterea metafizicilor raționale.* Aceasta devine din ce în ce mai clar având în vedere așa numita „anti-psihanaliză.” Criticismul distructiv a lui Hrusel căruia el i-a subordonat întreaga gândire filosofică modernă prin faptul că-și expune propria „mâncărime de vierme” internă este deja un fapt cunoscut de toată lumea. El a demonstrat nimic mai mult sau mai puțin faptul că teoria contemporană a cunoașterii face cunoașterea imposibilă la fel ca și înțelegerea Adevărului. Șocul produs de aceste argumente a fost imens: după el multe dintre sistemele formate mai înainte au fost reconstruite – după o serie de decade în care acest cuvânt a fost scris cu un a mic. De ce a făcut el acest lucru? De dragul unui sistem absolut de idei, a „esențelor” empirice care se ridică deasupra vieții și existenței și sunt inaccesibile oricărui contact din exterior. Aceasta este concepția raționalistă arhaică a supra-mundanului și a prototipului ordinii cosmice eterne, adică concepția deistă a lui Dumnezeu ca și un ceasornicar. În aceasta nu există nici un fel de trepidație mistică de genul celei care a penetrat întregul primului „ideolog,” profetul elin al entuziasmului religios care l-a făcut primul precursor al lui Hristos. În aceasta nu există nici un fel de entuziasm, nici o ridicare deasupra suprafeței existenței. Idealul cunoașterii rămâne adevărat dimpreună cu liniile „contemplării intelectuale” aceasta descoperindu-se acum sub numele de „intuiție eidetică.”

Același timbru intelectual a lăsat urme și mai puternice peste caracterul unuia dintre cele mai influente curente în filosofia Germaniei moderne: așa-numita „școală de la Marburg” a neo-kantianismului. Este adevărat că în acest caz există o pauză aparent definitivă raportată la idealul cunoașterii absolute și complete care este transformată în „problema” eternă și nerezolvată a cunoașterii: în locul unei cunoașteri reale apare un proces continuu infinit adică așa numitul proces al „cunoașterii,” procesul creării și dezvoltării gândirii vii. Locul lui *factum* este luat de creativul *fieri*. Dar lucrurile sunt doar aparente. Este destul să luăm în considerare cu ce fel de înclinație reprezentanții acestei mișcări filosofice îi reduc pe toți gânditorii timpurilor dinaintea lor la un denominator comun, factorizând coeficientul kantian „comun” afară din viziunea lor asupra lumii. În mâinile lor „divinul” Platon este transformat într-un metodologist al științei, timp în care terminologia sa religioasă precum și patosul său mistic este redus la nimic mai mult sau mai puțin decât la o „joacă”, la un accident care a avut loc din cauza condițiilor mediului timpului său. O întoarcere deschisă și conștientă „înapoi la Hegel” – în mod explicit la Hegel panlogistul și la nici unul din pleiada de idealști din secolul trecut, la fel ca și eutanasiștii și „adogmatistul” moral Fichte, de exemplu – ne arată ambiguitatea decisivă a terminologiei lor. „Logica cunoașterii pure” este un nou sistem de panlogism, o nouă încercare de a crea o știință absolută care deși se află etern în construcție și este în mod continuu reparată, totuși este în întregime incontestabilă și imutabilă în propriile „fundamente” care se dezvoltă în plan linear într-o direcție determinată odată pentru totdeauna. Fie ca „sistemul cunoașterii” să fie înlocuit de „istoria cunoașterii.” Istoria este transformată într-un sistem ale cărui principii nu sunt subiectul nici unui fel de schimbare. În filosofia contemporană se poate vedea tendința generală de a descoperi bazele ultime ale cunoașterii descoperind astfel axiome care sunt mai presus de orice îndoială. Aceasta este o nouă formă a „ideilor inerente” a vechiului raționalism. Trebuie subliniat că o astfel de știință se extinde în domeniul științei speciale. Iată în mod precis care este forța motivatoare ce se ascunde în spatele cercetărilor de azi din științele matematice. Cu adevărat și aici raționalismul își expune propriile limite: încercarea de a construi matematica pe principii „absolute” duce la expunerea antinomiilor și paradoxurilor din conceptul quantic.

Aceiași înclinație intelectuală caracterizează filosofia morală contemporană. „Etica voinței pure” marburgiană „validează” moralitatea pe bazele dreptului – ceea ce înseamnă o

formă juridică, un tip de existență socială abstractă. Apoteoza hegeliană a statului ne vine în minte involuntar. „Renașterea dreptului natural” este o noutate destul de recentă. Ea reprezintă din nou reacția logică a duhului raționalist împotriva unui intuitivism destul de modest care stă la fundamentul „școlii istorice de avocați.” „Decretul natural”, sau doar „dreptul” (*das richtige Recht*) predicat nu de multă vreme de Rudolf Stammler reprezintă un corp sistematic de norme „raționale” care a pus în mod definitiv temeliile contactului uman reciproc în trăsături vitale generale. Când este pusă împreună cu „legea” morală, atunci moralitatea dobândește atingerea de mult familiară și criminal dogmatică a judiciozității care este atât de caracteristică tuturor creațiilor etice aparținând „imperativului categoric.” Cu adevărat, în ceea ce privește acest imperativ categoric el face ca până și rațiunea să lupte împotriva ei înseși. Raționalismul învățăturilor socialiste este mult prea binecunoscut ca să mai facem vreo mențiune pe această temă.

În această renaștere raționalistă există o caracteristică extrem de semnificativă „filosofului culturii” pe care ar fi greșit să o ignorăm. Ridicarea creației filosofice precum și renașterea literaturii filosofice în ultimele decade sunt în Europa legate inseparabil – în mod particular în Germania – odată cu influxul reprezentativilor naționalității evreiești în rândurile inteligenței europene. Acest fenomen nu este necondițional nou. În anii mai recentți puteam numii deja pe Spinoza, Reimarus, Moses Mendelssohn (cu toții raționaliști), Maimonides și în cele din urmă Marx. Dar cu nici o altă ocazie nu s-ar putea întâlnii astfel de grupuri de nume evreiești. Hermann Cohen, Husserl, Bergson, Gerorge Kantor, Minkovski, Freud, Weiniger, Zimmel, Bernstein – acestora trebuie să le adăugăm niște nume mai puțin cunoscute – sunt rari cei care pot prinde vreun fel de indiciu și vreun fel de unitate dintre aceste nume necoordonate deși un anumit duh le inspira pe toate.

S. N. Bulgakov a trasat odată o paralelă destul de inteligentă între jocul abstracțiilor sociologice din *Das Capital* și animalele apocaliptice a literaturii apocrife iudaice post-exilice (este adevărat că nu a făcut nici o apropiere între aceste două narațiuni): în ambele cazuri, generalitățile abstracte au ascuns în mod total variabilitatea „vie” a existenței actuale. Individualitatea procesului istoric a fost înlocuită total de planul istoriei ce s-a cristalizat până atunci. Această comparație trebuie dusă mai departe. Se cer cu greu mult prea multe argumente spre a se justifica plasarea semnului egalității logice între „iudaism” și raționalism. Este bine cunoscut „nomismul,” adică conformitatea cu legile ce penetrează toate creațiile geniului național iudaic începând de la tablele legilor lui Moise și mergând până la „cărțurari și farisei” și apoi de la Talmud prin Maimonides până la noul iudaism care este plasat de însuși Cohen deasupra religiei obsolete a lui Hristos. În conceptul „dreptului” ca și o formulă generală, infailibilă și de nemișcat se intersectează toate tendințele duhului european. Religia devine un cod legal. În idea unei zeități sunt cuprinse toate trăsăturile cu excepția celor juridice. Dumnezeu iudaic este un administrator și un judecător imparțial, un observator strict al unei ordini ce a fost stabilită odată pentru totdeauna, un pedepsitor nemilos a oricărei minciuni.

În acest moment apare o convergență neașteptată: elementul religios al iudaismului își descoperă afinitatea cu duhul romano catolicismului ordonat și organizat în așa mare măsură de legi ce n-au făcut nimic altceva decât să convertească mesajul evanghelic într-un sistem teologic bazat pe modelul logicii aristotelice și a codului Iustinian. Nu cred că Biserica Occidentală a moștenit acest teocratism mesianic al vechiului Israel fără nici un motiv. În acest context unitatea credincioșilor a devenit un Stat (Statul Papal). În ambele cazuri există aceeași înțelegere juridică a binelui și a răului, a păcatului și a retribuției, aceeași înțelegere a lumii ca un sistem al unei ordini de drept divin care mai devreme sau mai târziu nu face nimic altceva decât să realizeze gândurile preeterne și predeterminările unui Creator Atotputernic și

Suprem de Înțelept. Până și în misticismul vestic – nu numai în cel al Bisericii ci și în cel al varietăților sectare departe de ortodoxia romană – Părintele atotdeauna iertător și atotdeauna iubitor este ascuns în întregime într-un fel înspăimântător prin intermediul unui judecător teribil protejându-și voința sa dumnezeiască prin pedepse sângeroase, ștergând mulțimi întregi de oameni din „cartea vieții,” pedepsind oamenii pentru păcatele străbunilor – coborând până la a șaptea generație de șapte ori – descoperindu-și Adevărul Său în mijlocul fulgerelor de lumină pe incandescentul și luminatul munte Sinai. Gândirea catolică a absolvit toate curente „culturale” ale mentalității raționaliste timp în care în ultimul secol restaurarea oficială, decretată *ex cathedra* a filosofiei sumarizatoare a școlilor teologice este un simptom clar al raționalismului atotdeauna prevăzător al lumii vestice. Cu adevărat în acest punct Occidentul stă la latitudinea Orientului doar că este „estul lui Xerxes și nu al lui Hristos.” Anticul este un fel de pre-neo-asiatic care nu a recunoscut nici un altfel de libertate decât cea a arbitralității omului cu o singură putere. Este întocmai acest est învechit cel care a fost renăscut de papalitatea romană, la fel cum tradițiile vechii sinagogi au fost transferate metodiștilor și quakerilor, am putea spune au fost transferate religiei „simțului comun.”

Ar fi complet eronat să credem că „raționalismul” excludea inspirația și patosul; nu, el își are propriul său misticism al „panlogismului,” același despre care vorbește Hegel în binecunoscuta sa prefață la *Fenomenologia Spiritului*. El opune raționalismul idealismului estetic al lui Schelling. Pivotalul acestui entuziasm raționalistic nu este nimic mai mult sau mai puțin decât ideea accesibilității generale a cogniției unui fel de „democratism” original gnoseologic. În fața acestui sistem al Rațiunii supra-individuale și sub-individuale în același timp, abstract și suficient sieși, entitățile individuale devin egale. Adevărul nu este nimic altceva decât un sistem al Rațiunii – nu este o revelație a unui geniu artistic, deoarece numai situându-se deasupra tuturor indivizilor și nefiind conectat organic cu nici un fel de viață individuală, un astfel de sistem poate fi accesibil tuturor fără ca să depindă de ungerea duhovnicească particulară a individului. Astfel, în numele unei accesibilități generale cunoașterea este lipsită de propria vitalitate prin faptul că nu este legată organic de viața individuală. De aceea un astfel de sistem poate fi accesibil tuturor. În numele accesibilității generale cunoașterea este lipsită de propria-i vitalitate și îi este luată forța morală creativă. Cunoașterea este trasă în jocul necesar al lumii naturale. Dintr-un mijloc al cunoașterii duhovnicești, cunoașterea este transformată fie într-un reflex psiho-psihologic sau un fel de reflexie în oglindă a „lucrurilor luate în și prin ele însele.” Psihologia devine „mecanica vieții emoționale” iar logica o parte din această știință inductivă. Misticismul raționalismului degenerază inevitabil într-o „magie” naturalistă. Dintr-un actor-creator, omul devine jucăria unui pre-determinism cauzat la nivel elementar, un fel de legătură în atotcuprinzătorul sistem al naturii. Iar dacă forțele duhovnicești pot fi simțite în lume, ele devin materializate în chiar acest moment – bineînțeles că și ele sunt supuse unor legi inevitabile, în acest sens ele sunt în întregime analoage forțelor moarte ale naturii și la fel ca și cele din urmă sunt subiectul influențelor din exterior. Raționalismul duce în mod logic la „spiritism.”

Asocierea inevitabilă a raționalismului și naturalismului, necesitatea rațiunii de a dizolva libertatea precum și crearea personalității într-un sistem al naturii este penetrant iluminată de un gânditor rus pe nedrept prea puțin cunoscut: V. Nesmelov. El dă o interpretare strălucită la referatul biblic al căderii. Deplin conștient de ireparabilitatea contradicțiilor, de ireversibilitatea antinomiilor a căror raționalitate duce la prezenta explicație a sensului religios a acestui eveniment religios, este tocmai motivul pentru care el evită folosirea conceptelor tradiționale – neascultare, revoltă, pedeapsă, retribuție și așa mai departe. Sensul răului nu trebuie exprimat în terminologie criminalistică. Conținutul „păcatului originar” nu poate depăși formal poruncile – după cum a menționat Vladimir Soloviev, continuând tradiția

gnostică pe linia lui Schelling și Baader – în îndepărtarea de unitatea totală și afirmarea sinelui. În tângirea după „cunoașterea binelui și a răului” nu putea și nu poate fi nimic rău. „Căderea a constat în faptul că oamenii au încercat să dobândească acest țel nu printr-un act creativ, prin căutare liberă, în cele din urmă un lucru vital în slujirea lui Dumnezeu ci mai mult printr-o rută magică, în mod mecanic: „în esență ei au dorit ca viața și destinul lor să nu fie determinat de ei înșiși ci de cauze materiale externe.” „Prin aceasta oamenii s-au coborât mai mult decât ei înșiși la poziția de jos a lucrurilor simple ale lumii,” oamenii și-au supus viața duhovnicească legilor fizice a cauzalității mecanice și prin urmare și-au introdus duhul în lanțul general al lucrurilor lumești.” Esența „căderii” nu constă în încălcarea poruncilor ci în superstiție, în convingerea că cunoașterea este o recepție pasivă și nu un act creativ. Răscumpărarea nu a constat în nimic altceva decât în spargerea prin intermediul lanțului fatalist al relațiilor cauzale afirmând elementul personal peste cel al lucrurilor și deschizând viața eternă care stă dincolo de și deasupra forțelor elementare.

Pentru acest motiv „raționalismul” asigură un proces cosmic în formule stabile aparținând legilor lumii, individualitatea devenind un lucru sau un eveniment – prin urmare nu este o simplă aparență ci mai mult, ea este transformată într-un lucru timp în care conștiința de sine moare la drept vorbind dizolvându-se în elementul lipsit de formă al rațiunii. Ceea ce pot simți raționaliștii cel mai mult este existența limitelor, mai precis existența limitelor inevitabile ale Destinului. Cercul magic nu poate fi deschis de abolirea barierelor. Pentru a îndeplini acest lucru este necesar „să fi născut din apă și din Duh.” O astfel de naștere nu are loc în Occident – iar pentru acest motiv toate eforturile gândurilor rămân captive în vechile temnițe. Este o realizare cât se poate de mare, realizare ce face ca prizonierul să se simtă și să devină conștient de sine însuși: într-adevăr diferența constă că el mai înainte se considera pe sine însuși liber.

„Suflarea” duhului eliberat care „suflă unde voiește” și nu unde îi ordonă o secvență cauzală este pomenită în timpul nostru numai afară din limitele gândirii „europene.” Este tocmai această „suflare” care iluminează creațiile geniilor naționale ale poporului rus, care sunt anarhice prin propria natură. Acest lucru lasă un semn de întrebare față de introspecțiile geniului american. Nu din greșală „raționalistul” american Royce a luat din amenințările tradiției filosofice „europene” nu amenințarea „uniformității naturii,” nu pe cea a descoperirii de sine a rațiunii ci cea a patosului etic care l-a inspirat pe Fichte să creeze prima formulare succintă din istoria gândirii europene vestice adică idea „filosofiei libertății,” o „filosofie a individualului” opusă dogmatismului „filosofiei lucrurilor.” Nu din greșală au fost scrise aceste cuvinte spuse cu privire la „plasticitatea” lumii. Nu din greșală un scriitor rus a descoperit sursa adâncă a „sensului raționalist” al vieții în sugestiile „duhului temător și înțelept” ce vorbea cu Hristos în deșert. Acolo la fel ca mai înainte în cazul Adamului primordial El vorbea despre unul și același lucru: despre puterea de nezdruccinat a elementelor lumii, a ordinii lumii, a puterii asupra umanității, a armoniei sociale. În cuvintele Sale care acum poartă o cu totul altfel de înțelegere, se aduce o reînnoire genuină: „Acum prințul acestei lumi a fost legat... îndrăzniți căci Eu am biruit lumea.”

Sofia, 1921

Traducere din limba rusă de Catherina Boyle

CRIZA IDEALISMULUI GERMAN (I) **«ELENISMUL» IDEALISMULUI GERMAN**

Semnificația religioasă a idealismului german a fost discutată destul de des în acest timp. Dezbaterea lui nu s-a terminat mai demult și se pare că nu se termină nici în momentul de față. Prin urmare se ridică aceeași întrebare cu cea mai mare stringență. Este foarte probabil să înceapă doar acum criza reală și finală a metafizicii idealiste. Căderea sistemului idealist de pe la mijlocul secolului al XIX-lea nu a fost la fel de concludivă cum s-a considerat în genere a fi. În cel mai probabil caz a fost o criză a opiniei publice și nu criza ideii filosofice în sine. După o scurtă perioadă de uitare aceași idee apare din nou în pozitivism ridicând aceleași gen de probleme. Pozitivismul se folosea de aceleași noțiuni. Renașterea idealismului nu a însemnat o renaștere filosofică ci înseamnă mai mult o continuare directă a căii istorice, reasumarea tradițiilor uitate dar încă neepuizate. Doar acum se termină epoca lui Kant și Goethe. Acum n-i se descoperă adevăratele limite. Exclusivitatea concepției idealiste asupra lumii penetrază conștiința. Orice astfel de înțelegere echivalează cu finalul unei epoci.

Prezenta criză a idealismului poate fi determinată din motive religioase. Idealismul are un sfârșit mort, a ajuns la un punct mort. Nu există o cale de scăpare din interiorul lui. Singur criticismul religios poate sparge cercul strâmt al presupuzițiilor idealiste. Acest lucru nu este un accident deoarece idealismul este un sistem religios. Idealismul este deplin religios prin problemele care le ridică, prin țelurile și temele sale esențiale. Se vrea a fi o teologie speculativă. Idealiștii germani au pus la îndoială finalitatea ultimă a lumii, Absolutul și astfel au căutat răspunsuri finale. Ei căutau înțelegerea ultimă și au construit sisteme de cunoaștere absolută a lui Dumnezeu și a lumii. Pentru cei mai mulți idealiști creștinismul rămâne religia absolută. Ei s-au considerat creștini sinceri folosind limbajul creștin. Se pare că tânjeau după motivarea și „justificarea” credinței creștine și prin urmare creștinismul a fost dus la cea mai înaltă culme a înțelegerii raționale. Pentru acest motiv creștinismul era considerat ca fiind credința cu cea mai înaltă posibilitate de înțelegere rațională. Pentru acest motiv idealismul a fost declarat ca fiind filosofia oficială a protestantismului. Îndoielile au apărut imediat. Drumurile s-au despărțit unele ducând afară din creștinism. Nu era clar încotro se continua linia creștinismului precum și cine a exprimat cel mai bine taina idealismului. Feuerbach în ateismul său antropologic, Schelling în a sa „filosofie pozitivă” sau Edward von Hartmann? *Oare idealismul conține o singură taină?* În timpurile de mai înainte problema idealismului german se ridica la nivel apologetic. Se vorbea cu încăpățănare de „reconcilierea” între Idealism și creștinism. Pe parcursul timpului acest lucru a devenit din ce în ce mai dificil și în cele din urmă imposibil. Bazați pe experiența religioasă s-a descoperit *incompatibilitatea* între aceste două ideologii: creștină și idealistă. Deasemenea mai apăreau problemele libertății religioase și cea a deciziei religioase. Concomitent, aceste probleme își asumau o mare importanță culturală și filosofică. Renunțarea la idealism însemna renunțarea la trecut, însemna o pauză istorică și culturală. Influența idealismului a fost extremă în toate domeniile culturale. A fost influențată în special „știința umană.” Până în această zi protestanții se trag din moștenirea idealismului. Criza idealismului este o criză culturală. Idealismul german nu era o simplă afacere germană și prin urmare această turnură nu a avut loc numai în Germania. A fost un eveniment mondial. Într-un anume sens reprezintă un punct comun al destinului istoric al lumii europene. De aceea criza idealismului reprezintă o schimbare revoluționară în întreaga istorie europeană. Nu putem rămâne la simplul stadiu al respingerii. Criza

idealismului nu a fost suficient de a fi pur și simplu respinsă. Trebuia depășită prin împlinirea ei într-un moment creativ.¹

În acest sens, criza prezentă a idealismului german reprezintă o nouă lipsă de angajare a conștiinței europene față de elenism. Ideologia biblică nu vine să contrasteze idealismul. Este extrem de greu să considerăm idealismul a fi o simplă expresie a elementului național german. Aceasta înseamnă că nu facem nimic altceva decât să substituim valorile istorice cu cele naturale. Trebuie să explicăm destinul istoric al gândirii nu prin fapte naturale ci prin actele creative ale intelectului. În orice caz, influențele grecești au jucat un rol *determinant* în conștiința idealismului german. Antichitatea a devenit o epocă după care oamenii au devenit entuziaști. Acest lucru s-a pus în aplicare în cazul lui Goethe și Hegel. Pentru Hegel, Grecia antică a rămas întotdeauna o paradigmă ideală a umanității. Contrastul romantic al acestor două modalități de viață, cel armonic și cel frânt s-a format din comparația prezentului cu lumea antică. Problema de aici este pur și simplu entuziasmul pentru antichitate în general.

Se poate vorbi despre o renaștere creativă a tradițiilor antice, a gândirii în idealismul german și a unei puternice elenizări a conștiinței filosofice germane. Mai toate problemele din cadrul idealismului german sunt elinice. Gândirea antică înțelegea cel mai greu empiricul, schimbătorul, varietatea. În special *evenimentul* apărea misterios și de neînțeles omului antic. De aceea omul antic s-a străduit să depășească acest eveniment, să depășească acest timp. În ceea ce privește acest lucru gândirea antică nu s-a pierdut în abstract. Din contră, a rămas întotdeauna concretă. Acest lucru a adus lumea, la modul general vorbind, la o stare de liniște. Astfel poate fi caracterizată idea filosofică a lui Platon. Pentru el lumea actuală este lumea formelor eterne și neschimbate. Ideile nu sunt abstracții, nu sunt noțiuni specifice, ele sunt simboluri concrete a lucrurilor, „gânduri cultivate plastic,” după cum spunea mai târziu Plotin. Cu privire la acest punct de vedere Aristotel nu diferă de Platon. Gândirea antică tindea mai mult în spre pluralism decât în spre generalizări. Este mult prea plastic să fi rațional. Grecii neagă această lume, dar mai mult ei îi neagă condiția suferindă precum și instabilitatea, nu îi neagă și varietatea. Platon merge atât de departe încât îi justifică varietatea. Filosofia antică este o morfologie metafizică și universală a existenței, o teorie a structurii ideale a arhitecturii lumii. Teoria unei lumii ideale și eterne, a lumii paradigmelor și a prototipurilor a însemnat revelația creativă a filosofiei grecești și principala sa trăsătură istorică. Metafizica antică este dusă în spre o mai mare completitudine de teoria unicului. Pentru greci, unicul este principala sursă creativă a tot ceea ce vine în existență, „unde prototipurile se ondulează *în sus și în jos*.” Filosofia antică a reprezentat o justificare a lumii, o teorie a persistenței lumii. Acest lucru nu este o simplă idilă. Geniul antic este unul de natură tragică. Acest geniu știe destul de multe despre haosul și contradicțiile din univers. Universul antic este construit în mod dialectic, dar totuși există ca și univers în armonie. Grecul putea anticipa căderea tuturor lucrurilor într-un foc universal dar în același timp el le putea anticipa și reîntoarcerea eternă. Cele mai pătrunzătoare sclipiri din viitor nu puteau mișca balanța

¹ Cu privire la o literatură critică asupra crizei idealismului, menționez numai lucrările esențiale: W. Ebert: *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem Christentum in Deutschland und Denken seit Schellermacher und Hegel* (1921). [*Lupta pentru creștinism. Istoria relațiilor între creștinismul din Germania și gândirea generală de la Schellermacher și până la Hegel*]; W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 3 Bände und Beilage (Gütersloh, 1922-1925). [*Religia idealismului german și sfârșitul ei*, în trei volume și un supliment]; E. Hirsch: *Die idealistische Philosophie und das Christentum* (Gütersloh, 1926). [*Filosofia idealistă și creștinismul*]; E. Brunner, *Die Mystik und das Wort* (Tübingen, 1924). [*Mistica și cuvântul*]; Helmut Groos: *Der Deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie* (München, 1927). [*Idealismul german și creștinismul. O încercare de fenomenologie comparată*]. F. K. Schumann: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne* (Tübingen, 1929) [*Gândirea teologică și decăderea modernismului*]. Se compară informațiile teologice din lucrarea lui Gross.

metafizică a intelectului, omul grec neputându-și face din propria convingere o calitate care să dureze într-un univers aflat în plin proces de mișcare. Mai recent elenismul se conturează din nou la fel ca în timpul lui Giordano Bruno cu teoria armoniei lumii. Idealismul german exista în acest univers antic. A devenit un fel de morfologie a lumii. Acest gând morfologic este cel mai bine exprimat în cadrul logicii lui Hegel. Acest sistem al său nu a reprezentat nimic altceva decât o teorie a “formelor universului.” Aceasta a fost idea comună a idealismului. Tot patosul idealismului a fost însuflețit de căutarea fundamentelor neschimbate ale lumii precum și de revelarea unei scheme etern neschimbate care să-l țină laolaltă. În alte cuvinte: idealismul tânjea după o explicație generală. Este nedrept ca idealismul să fie considerat o simplă abstracție. În țelurile sale era în întregime concret și realist. Ar putea fi acuzat de o realitate mult prea puternică, de o fascinație mult prea puternică față de lume. Idealismul a exagerat proporția și armonia existenței, organizarea organică a unui sistem al lumii. Acesta este motivul orgolios de a deduce și reconstrui lumea de la origini până la ultimul fir ne nisip. Idealismul considera că lumea este extraordinar de proporțională. Ideologia idealistă este polarizată. Se împrășteie în patosul infinității și în patosul formei. Idealismul cunoaște durerea lui Tantalos ca fiind aceea a unei tânjiri nesățioase în spre înainte. Dar el nu suferă sub presiunea acesteia. Mai mult decât atât este foarte mândru să continue să se joace – un motiv care se vede cel mai bine și cel mai distinct în Fichte. Până și în existența lui Idealismul anticipează o potențialitate eternă, o putere inexhaustibilă de a crea ceva nou. Orișicum patosul formei a ieșit întotdeauna victorios. Acesta a fost cazul până și cu Schopenhauer – o voință oarbă se încarnează pe sine în forme extrem de frumoase. Aceasta este o trăsătură extrem de caracteristică. Concepția idealistă a lumii este întotdeauna finită, întotdeauna limitată. Este în orice caz o imagine definită extrem de evident și acut. Deși haosul se răscolește și freamătă în adâncuri, clocotesc furtuni mult prea ușor pornite. Haosul nu poate cuprinde universul. Haosul este pântecul care poartă forme, este impregnat cu aceste forme ale timpurilor antice. Idealismul cunoaște această “parte neplăcută” a existenței, îi cunoaște abisurile și întortocherile. El le vede și le crede – că și acestea se adaptează pe ele însele unui cer, unui ritm al universului. Odată cu Hegel, patosul formelor triumfă la modul cel mai definitiv. Hegel respinge orice fel de infinitate progresivă ca fiind ceva rău încercând să prezinte lumea ca și un întreg complet. Nu este important dacă a reușit sau nu acest lucru. Ceea ce este cu adevărat important este ceea ce a tânjit el să dobândească, în ce și-a investit el imaginația. Acest motiv al armoniei devine din ce în ce mai proeminent nu numai în „*panlogismul*” său ci și mai distinct în romantism și în voluntarismul lui Schelling. Romantismul își pierde propria-i tânjire tristă fiind răsculat din interior. Romantismul a crezut dintotdeauna în lume la fel ca și în univers. În timpul romantismului lumea s-a arătat ca a fi un poem epic sublim și perfect. Iată că ne întâlnim cu o nouă trăsătură elenistă. În idealism factorul estetic domină pe cel etic. Pentru acest motiv nu este accidental faptul în că epoca idealistă există o legătură extrem de strânsă între filosofie și artă. Nu este întâmplător faptul că la acea vreme mulți priveau arta ca un fel de parte a filosofiei. Schelling declară la modul cel mai direct că arta este cea mai înaltă revelație, că o filosofie reală a intelectului trebuie să fie o “filosofie estetică.” El a văzut în artă mai presus de orice puterea formației, capacitatea de a crea armonii. Formalismul gândirii idealiste și-a determinat propriul său punct de referință prin această tendință estetică și nu printr-una rațională. Lumea ideilor lui Platon se arăta pe sine în cadrul idealismului german mai presus de orice sub formă artistică – a se lua de exemplu fenomenul original al lui Goethe. În Hegel motivele estetice devin destul de distincte. Nu i se poate reproșa la modul cel mai sigur că a profesat un raționalism abstract. Suntem uimiți de plasticitatea artistică și de descrierea gândurilor sale prin intermediul operelor scrise. Gândirea sa este penetrată complet de imaginație. Este un fel de gândire

văzătoare cu duhul.²

Atitudinea religioasă devine comprehensibilă prin estetica conștiinței idealiste. Lumea se descoperă pe sine idealismului în frumusețea ei dumnezeiască ca și o operă de artă, ca și un organism al un sistem al unor forme realizate. Idealiștii au încercat să-i înțeleagă existența printr-un eveniment, ca și bază și ca energie – odihna în Cel de-a pururi mișcător. Ei cunoșteau numai această cale antică de a se împlinii în absolut. Singurul și cel mai înalt gând în idealism este evenimentul ca și manifestare a existenței, ca și apariție a originalului. Li se părea că existența se putea manifesta complet în acest eveniment. În orice caz cam așa trebuie să stea lucrurile pentru ei. Deoarece existența nu era nimic altceva decât puterea și nevoia de a se descoperii pe sine. Nu există un nimic care să nu fie ascuns pentru totdeauna, există doar ceea ce nu a fost încă împlinit. Nu există mistere ultime de nedezlegat a tainei existenței. Toate tainele sunt condiționate temporar. Taina actuală a idealismului nu este alta decât puterea revelației. Idealiștii se gândeau la elementul absolutului, deoarece singurul gând absolut este adecvat și perceptibil. Prin aceasta se descoperă ceva absolut într-o percepție îndeplinită. Idealismul ajunge la identificarea lumii cu Dumnezeu, la concluzia perfecțiunii și divinității oricărei existențe adevărate. Prin aceasta, *idealismul devine panteism*. În ciuda lipsei sale de acuratețe, acest nume, conceput în cele din urmă, indică destul de evident o tendință primară a idealismului german. Bineînțeles că nu-l identifică pe Dumnezeu cu lumea deoarece o astfel de echivalență a fost rar luată în considerare de panteiști. Diferența este făcută întotdeauna între prototip și formă. Panteismul reprezintă mai mult o teorie cosmologică decât una teologică, o teorie a lumii și nu a lui Dumnezeu. Ideea primară a panteismului este legătura absolută și indisolubilă a lui Dumnezeu cu lumea, idea celei mai mutuale legături precum și a celei mai puternice legături. În recunoașterea “reciprocității” constă sublimitatea panteismului. Aceasta deoarece panteismul recunoaște nu atât fundamentarea lumii în Dumnezeu cât pretinde că Dumnezeu are nevoie de lume la modul absolut, de faptul că El se descoperă pe Sine în ea, că existența Sa în lume – și prin urmare lumea în sine – aparține constituent perfecțiunii esenței divine. Se trage această concluzie cu scopul de a explica lumea. Din această perspectivă existența lumii ar fi fără rost, un accident adițional i-ar putea perturba existența dumnezeiască. Mai mult decât atât, nimic neadițional, nimic neschimbabil nu poate fi adăugat la ceva absolut, deoarece atunci o astfel de perfecțiune ar deveni ea înseși perturbată. Luată în acest sens lumea devine un etern dublu al lui Dumnezeu. Lumea nu poate fi non-existentă, deoarece atunci nici Dumnezeu nu ar mai putea fi Dumnezeu. Dacă lumea nu ar trebui să existe, nu ar exista; aceasta deoarece nimic nu ar putea fi adăugat perfecțiunii divine din exterior. Consecvent, lumea este o revelație de sine eternă a lui Dumnezeu, o schimbare eternă a existenței vieții divine. Fără aceste legături eterne și absolute, lumea empirică s-ar afla în decădere. Înțelegerea perfecțiunii absolute este baza unor astfel de concluzii. Aceasta este ideea primară a panteismului. În acest moment se intersectează toate liniile. Există multe forme de panteism, dar ele nu trebuie să fie judecate după caracteristicile lor individuale ci în conformitate cu o tendință comună tuturor dintre ele. Panteismul nu reprezintă o simplă negație a “personalității” lui Dumnezeu și nu este nici o simplă recunoaștere a identității lumii și a lui Dumnezeu. Acestea sunt toate trăsături individuale și univoce. În facerea unei astfel de determinări, trebuie să ținem cont de un lucru fundamental: fie că lumea nu există sau fie că Dumnezeu nu există fără de lume. Idealiștii germani s-au aflat de multă vreme în contradicție cu panteismul, dar panteismul nu a fost depășit de această dispută deoarece oponenții ei nu au renunțat la această presupunere

² Această parte a filosofiei hegeliene este reprezentată excelent în cartea lui J.A. Ilin apărută în limba rusă: *Filosofia lui Hegel ca și teorie a concretitudinii lui Dumnezeu și a omului* (2 volume; Moscova, 1918).

primară. Idealismul nu depășește barierele gândirii religioase antice: pentru idealism Dumnezeu rămâne idea tuturor ideilor, pământul original și centrul întregului edificiu cosmic.³ Idealismul s-a restrâns pe sine doar la teoria unității universale. Ceea ce este destul de straniu este că și-a asumat un fel de coloraj ne-cosmic. Intenția motivării absolute a lumii concrete ce a fost exprimată cu cea mai deplină consistență a fost deplin împlinită. Tot ceea ce este empiric devine imediat tradus și aranjat într-un plan absolut.

Prin aceasta se formează un fel de ocazionalism particular. Conecțiile empirice devin superflue și obscure, tot ceea ce se întâmplă se produce prin forțe empirice externe. Toate adevăratele legături, întregul dinamism stă dincolo de lumea empirică. Lumea reală devine într-un mod destul de straniu destul de fantomatică, schimbându-se într-un fel de umbră simbolică. Nimic din ea nu se schimbă, nimic nu dispăre. Dar umbra devine mult prea rea și mult prea umbroasă. La fel ca și căutarea pentru fundamentele absolute ale existenței se termină într-un fel de iluzionism particular. Motivul acestui iluzionism destul de uimitor pentru idealisti nu constă în subiectivism ci întru concepția atotcuprinzătoare și perfectă a lumii. Aceasta nu înseamnă că lumea devine pentru idealisti o simplă abstracție. Se poate spune că idealistul se plimbă printr-un vis. "Lumea devine un vis și visul devine lume" după cum s-ar exprima Novalis. Lumea amortește, ea va devenii înțepenită și va sta nemișcată la fel unui vis frumos. Patosul formei duce la înțelegerea limitărilor și a proporțiilor. Forma înseși reprezintă o limitare, o limitare imanentă după cum afirmau pitagoreicii. Încă din antichitate lumea este închistată în propriile forme fiind egal conținută de cercul sistemelor de forme. Nu mai contează dacă aceste forme pot fi împărțite în legi construite logic sau dacă ele mai pot fi percepute de puterea inteligibilă imaginativă a unui poet ingenios, deoarece lumea în frumusețea ei este statică, stupefiată. Este încă de la început suficientă în și prin sine. Perfecțiunea realului poate fi realizată în lume. S-ar putea spune că a fost deja realizată. Nu există nevoia și posibilitatea de a depăși limitările lumii absolute. Se poate vorbi despre determinismul estetic al filosofiei idealiste. Este deja determinată de mai înainte de teoria lumii ca și un întreg organic și complet. Idealismul nu permite nici o gaură și nici o neegalitate în existență. Crede în ajustarea tuturor greșelilor și perfecțiunilor. Pentru acest motiv este dificil să includem problemele etice în cercul altor probleme ale idealismului. Este caracteristic acelui timp a se vorbi mai mult despre locul de muncă și despre libertate decât despre bine și rău. În idealism omul etic este considerat după criteriile mai mult formale și estetice ale perfecțiunii, determinării de sine și conștiinței sociale. Problema sociologică mai că lua locul celei a onestității. Suntem cel mai mult preocupați de sentimentul limitat al idealismului decât de problema răului. Răul fizic șoca mai mult decât malițiozitatea morală, un cutremur de la Lisabona șoca mai mult decât acțiunea unui criminal. Răul se dizolva în imperfecțiune, o imperfecțiune ce însemna eliberarea de categoriile etice. Răul s-a dovedit a fi unul din polii etern importanți ai existenței necesare pentru armonie și perfecțiune. Căderea omului are un înțeles cosmic mai mult decât unul etic. Răul a fost adus în această lume concretă de această cădere. Iată din nou trăsături antice. În presupuzițiile sale primare tendințele idealismului grec sunt repetate de idealismul german. Similaritatea nu trebuie atribuită unei influențe directe ci mai cu seamă aceluiași punct de vedere primar.

Ar fi chiar foarte interesant să se arate marea diferență dintre idealismul german și panteismul indian deși anumite gânduri au fost retrocedate de sinteza germană într-o formă

³ A se compara acest esu cu H. Schwartz: "Die Entwicklung des Panthismus in der neuer Zeit [Dezvoltarea panteismului în timpurile recente]" publicată în *Zeitschrift für Philosophie Kritik* [Publicația pentru filosofie și criticism filosofic] vol. 157, 1915, pp. 20-80. În ceea ce privește panteismul, se poate găsi un comentariu destul de bun la teologul vetero-catolic Staundemayer, în dogmatica sa, mai precis în cartea sa *Die Lehre von der Idee* (GiBen, 1980) [Teoria ideii] și eseile sale periodice pe această temă.

reorganizată. Diferența constă în înțelegerea formei. În conformitate cu înțelegerea lor primară idealismul german și cel grec acceptă și justifică lumea. De aceea idea universului este atât de distinctă. Panteismul indian, din contră, nu numai că neagă lumea dar o respinge într-un mod rigid. Budismul ca și o teorie filosofică respinge nu numai multiplicitatea imorală și empirică ci respinge și existența unei lumi ideale, lumea formelor variate. El se străduie să facă să înceteze total nu numai voința de a te afla în existență ci și sursa existenței. Idealismul tânjește la un indefinit imperfect “unde orice nume, orice formă și orice conștiință dispare.” În conformitate cu idealul său, totul este amorf. Acest lucru se află într-o strânsă legătură cu ideile metafizice primare ale budismului. Universul este construit din atomi, mai precis a atomilor ce vin în existență și care dispar imediat. Acest lucru se află în legătură nu numai cu lumea empirică ci și cu ideile ei transcendente. Existența ne apare vizualizată în obiectivizări instantanee și discrete. Nenumărate forme apar din nimic și se scufundă în întuneric. Ele apar din existența transcendentului și se descoperă pe ele însele în acest eveniment. Dar fiecare apare odată pentru totdeauna. Acest lucru reprezintă o negare completă a continuității, a oricăror legături cu acest eveniment. Întreg procesul de tranzitoritate care nu are nici un început își găsește finalul în Nirvana. Luând în calcul acest lucru trebuie luată în considerare⁴ tânjirea disperată pentru ceea ce nu a existat niciodată, a ceea ce se află în legătură cu uitarea absolută a ceea ce existase. Toate acestea sunt complet necunoscute gândirii eleniste și celei germane. Noțiunea formei rămâne aici valoarea finală și cea mai înaltă. Depășirea metafizică este considerată a fi cea mai puternică formare și nu atât o lipsă de formă. Dacă elenismul ajunge la o unitate dincolo de multiplicitatea ideală, acest lucru este realizat prin subliminale, prin combinarea unor noțiuni diferite simple și nu ca o negare simplă. Același lucru îl întâlnim și în idealismul german. Iată-ne din nou în câmpul morfologic al existenței. Această idee conține ispita actuală a elenismului ce apare din nou în istoria gândirii germane. Ea înseamnă unirea cu universul sau mai bine spus ispita formei.

Tradus din germană de Claudia Witte

⁴ A se compara cartea lui Rosenberg: *The problem of Buddhist Philosophy* (în limba rusă; St. Petersburg, 1918).

CRIZA IDEALISMULUI GERMAN (II)

CRIZA IDEALISMULUI CA ȘI CRIZĂ A REFORMEI

Gândirea greacă antică nu era îndeajuns de familiarizată cu problemele legate de istorie. În Grecia existau istorici semnificativi, totuși marii metafizicieni nu au avut niciodată de a face cu filosofia istoriei. Istoria nu reprezenta o problemă pentru ei. Nu ridica nici un semn de întrebare. Gândirea antică nu trecea dincolo de idea cercurilor istorice și a cercului etern. Înțelegerea metafizică asupra istoriei s-a deșteptat numai în epoca creștină. În mod destul de ciudat nici chiar filosofiile lumii creștine nu au ridicat problema istoriei pentru mult timp. Gândirea s-a concentrat numai cu problema sfârșitului, a rușurii procesului istoric. Hiliasmul acordă importanță numai acestui moment. Sentimentul istoric din filosofie se deșteaptă numai mult mai târziu, aceasta numai în cursul secolului al XVIII-lea. Istoria devine o problemă doar pentru idealismul german și probabil pentru Vico (1668-1744).

La nivel general se presupune că problema filosofiei istoriei are o poziție centrală în idealismul german. Iată ce au gândit și spus idealiștii. Într-un anumit sens acel lucru este adevărat. Problema istoriei a apărut în conștiința filosofică, dar nu a fost rezolvată de idealismul german – a fost doar colectată de el. Idealiștii germani au construit o statistică, o morfologie și un simbol al istoriei – o istorie dinamică nu există în sistemul lor. Problema dinamicii istorice a fost descoperită mult prea târziu, doar într-o epocă a decăderii mai cu seamă de stânga hegeliană. Mai departe nu se putea rezolva și nu putea fi rezolvată mai mult decât atât. Problema istoriei a avut același destin în idealism la fel ca și problema libertății lui Kant – ambele întrebări sunt legate una de alta. Kant profesa libertatea unui caracter inteligibil sau rezonabil. În conformitate cu el, libertatea nu este punctul de început al acțiunii, ci doar o simplă calitate, o caracteristică statică dar nu una dinamică. În filosofia istoriei idealismului există un ideal, o dinamică inteligibilă afară din câmpul empiric, având în vedere că nu există un dinamism empiric în istorie. Istoria empirică se dovedește a fi o proiecție necesară a „istoriei eterne și ideale,” o copie lipsită de distincție a unui prototip empiric extern. Idealismul pune în aplicare același fel de ocazionalism – prin care este determinată metafizica naturală idealistă – la fel ca și filosofia istoriei. Realitatea istorică devine destul de ciudat transparentă, se schimbă într-un simbol sau într-o umbră. Istoria a reprezentat pentru idealiști un obiect de reflecție mai mult decât un câmp de activitate. Acest estetism istoric este destul de ciudat și de neînțeles luând în considerare marile evenimente istorice precum și marile catastrofe. Am putea paraliza în căutarea reflecțiilor despre imaginile vieții care cer respect și care încearcă să clarifice tainele intelectului în conformitate cu anumite forme și semne. Este destul de ciudat că în timpul acelor caractere eroice și neodihnite, voința pentru fapte și contradicții nu a devenit activă. Estetica se află în legătură cu o trăsătură a filosofiei idealiste cu privire la istorie: *viitorul nu există*. Acest lucru este cel mai proeminent în Hegel. El vede doar sfârșitul fiind în întregime retrospectiv. Este absorbit de reflecție. Era cu greu mulțumit de prezent deoarece îi distrugea schema. Istoria nu s-a oprit unde trebuia să se oprească în conformitate cu planurile sale construite rațional. Întreaga sa construcție a fost distrusă. Dar el nu s-a uitat nici la viitor. Categoria viitorului îi părea mult prea empirică. Această categorie reprezenta pentru el un element mult prea dubios. Tainele adâncurilor au început să se dezvolte în mod clar deși numai într-o imobilitate și într-un trecut amorf. Hegel rezolvă și explică aceste simboluri ale trecutului. Pentru el istoria devine universul.

Romantismul este mult mai dinamic. Romanticul privește în viitor, așteaptă viitorul, el nu și-l creează. El speră și așteaptă. Hegel respinge o astfel de tensiune în romantism. Romanticul trăiește într-o melancolie plină de tânjire, viitorul i se descoperă ca având o față minunată, un vis splendid. Viața romanticului este întocmai ca viața unui profet care prevede catastrofe apocaliptice. Romantismul neagă creativitatea personală. Natura este cea care creează dar nu și omul. Omul este și el doar o mică piesă a naturii, un fragment etern după cum se exprimă Schelling. Romanticul era destul de senzitiv la procesele moleculare senzitive. Pentru acest motiv pentru el totul era animat. Simțea pretutindeni pulsul vieții. Romantismul era orb în ceea ce privește creativitatea personală. Omul romantic nu este un om al acțiunii, ci un simplu spectator, nu este un creator, ci un interpretator al misterelor creației. În romantism darul artistic este considerat cea mai înaltă formă a existenței umane. Artistul însă nu creează independent. El doar pictează creațiile care îi aparțin. El doar repetă sunetele pe care le aude. El este un reproducător, nu și un creator. El reproduce întotdeauna ceva, descrie ceva întotdeauna nu din planul empiric ci din realitatea eternă ideală pe care o penetrează prin intuiția sa intelectuală. Există două aspecte ale „istoricului.” Istoricul este original. Istoricul este schimbător. Istoricul trebuie să fie mai presus de orice clarvăzător și senzitiv la ceea ce este unic și specific. Idealistii germani aveau această înaintă vedere artistică. Ei puteau înțelege mintea unui timp, își puteau reprezenta fața unei epoci. Istoriografia idealistă este întotdeauna grafică. Pentru idealist, istoria este divizată într-o serie de imagini complete și sublime care se află în legătură întotdeauna cu o idee, o schemă plastică. Din acest motiv istoria se schimbă în morfologie. Toate aceste prototipuri sunt dincolo de timp. Ele au devenit eterne și clare în perfecțiunea lor și pentru acest motiv amorf.

Aceasta este fața nemișcată a timpului. Idealismul divaghează de la timp și de la empiric. Nu există nici un fel de timp în planul ideal. Timpul este un predicat al lumii materiale. Prin urmare urmează că înțelegerea unicului lipsește complet din idealist. Unicitatea există numai în timp. Unicitatea în timp nu este un echivalent al particularității și individualității. Timpul concret constă din evenimente. Ideea evenimentului numai este evenimentul însuși. În timpul tranziției de la un eveniment concret la concept ceva se pierde. Idealismul nu este alarmat de această pierdere, deoarece imperfecțiunea empirică precum și neegalitatea este pierdută. În aceasta constă orbirea. Ea neagă realitatea timpului. Pentru ea timpul este o simplă imperfecțiune, o reducere, o eternitate dezmembrată. Mai mult decât atât, nu există nici o istorie ca și eveniment. Prin urmare istoria este un simplu simbol: *tot ceea ce este tranzitoriu este o simplă alegorie*. Idealismul studiază istoria ca și un întreg. Mizează întotdeauna pe ideal, o istorie împlinită în sine însuși, istorie în propria-i idee. Din acest punct de vedere al istoriei ca un întreg, timpul aparține numai unei scheme arhitectonice. Din acest motiv orice alt moment este asemenea altuia. Ca și un întreg, fiecare punct este diferit de altele din moment ce fiecare punct diferă de restul prin propriile poziții. Prin urmare fiecare punct este la fel de important din moment ce în istorie nu există în special un moment exclusiv și important. Prin urmare, dezvoltarea în istorie este negată. Apare ca un cerc complet. Timpul stă nemișcat nu numai în logică ci și în estetică. Frumusețea, la fel ca și gândirea, este atemporală. În contemplație sunt împreunate. În timp există numai fapte și acțiuni. Filosofia idealistă a istoriei se detașează de aceste evenimente. Toate acțiunile devin simbolice. Pentru idealist înțelesul istoriei nu constă în faptul că în timp este împlinit ceva și acesta ia poziția primă sau de faptul că ceva nou apare în existență. Dezvoltării îi lipsește ultima realitate. Este doar o dublare simbolică a ființei actuale. Înțelesul istoriei, care stă dincolo de timp, constă în aparența și producerea prototipurilor în forme concrete. Timpul devine lipsit de înțeles. Numai ceea ce apare din timp devine plin de înțeles și mai ales că acest lucru este posibil. Orice moment este un simbol al eternității. De aceea linia verticală a

nivelului empiric al istoriei poate fi reconstruită din orice punct de vedere al timpului și astfel timpul poate fi lăsat în urmă. Stă în puterea omului să se elibereze pe sine din istorie. Omul poate să scape de toate legăturile sale printr-un exercițiu eroic al dorinței de putere. El poate realiza în orice moment varietatea libertății sale numenale putându-și asigura un sens etern. Iată în ce constă patosul lui Fichte – polul negării idealiste a istoriei. Nu este neapărată nevoie de istorie pentru a se realiza sensul ultim al existenței. Doar că se perturbă acest proces prin faptul că se neagă individului orice altceva. Negarea idealistă a istoriei are un cu totul alt pol: înțelesul actual poate fi descoperit pe sine în întreg. Mai precis a fost deja realizat în perfecțiunea care fiind reflectată în timp este destul de incompletă. Trebuie să ne reîntoarcem la această perfecțiune din nou. În ambele cazuri avem de a face cu istoria. Fiind condiționată de timp, istoria nu are nici un sens. Este destul de interesant faptul că idealismul din istoria filosofiei stă în strânsă legătură cu Leibnitz (1646-1716). Lumea lui Leibnitz este lumea unei tranșibilități eterne, lumea ideilor ce a fost realizată încă din timpurile antice. Toate legăturile din această lume sunt simbolice. Lumea idealismului german este lumea lui Leibnitz – doar că este aplicată la istoric. În ceea ce privește idealismul, doar limba, terminologia este istorică timp în care timpul este exclus din toate terminologiile istorice. Idealismul a primit idea dezvoltării de la Aristotel, alt mare filosof static, prin Leibnitz. Se străduia să fie o teorie a dezvoltării lumii. Pentru acest motiv Leibnitz era orb în ceea ce privește istoria. Istoria nu este un progres în nici un fel. Pentru idealisti, dezvoltarea este un concept morfologic iar nu unul dinamic. Dezvoltarea este o revelație; nimic creativ despre ea. Nimic nu este creat din nou. Dezvoltarea este o revelație a formei. O teorie a dezvoltării este întotdeauna o teorie a performanței. Pentru acest motiv dezvoltarea poate fi întotdeauna calculată rațional și determinată mai înainte.⁵

Într-unul din eseurile sale mai vechi Schelling vorbește destul de clar despre originalitatea istoricului. Iată cum gândește el: istoricul diferă față de natură prin libertatea sa. „Istoria în adevăratul sens ocupă locul numai unde cineva poate înfăptui ceva absolut – la orice alt nivel al percepției – adică să nu determine mai dinainte direcția acțiunii libere.” Pentru acest motiv numai omul are o istorie deoarece nu este legat de natura sa prin propria sa acțiune. Viața sa singuratică nu se dezvoltă într-o circulație continuă ci se dezvoltă progresiv. Aceasta se referă bineînțeles la întreaga rasă umană. Soarta sa este creată de sine însuși și fondată de el însuși. Pentru acest motiv nu trebuie și nu poate fi determinată de sine însuși. Tocmai pentru aceste teorii se poate stabili un *a priori* care nu mai este istoric. Iată ce concluzie trage Schelling: o filosofie a istoriei este imposibilă. Istoria este câmpul actual aposteriori [*das eigentliche gebiet des Aposteriorischen*]. Dar în orice teorie există o teorie *a priori* în conformitate cu propria natură. Schelling nu cade pradă empirismului cras; el nu împarte istoria în atomi. El accentuează doar ultima realitate. Prin urmare este vorba nu numai de o libertate ontologică ci și de una empirică. Iată ce scrie el despre sistemul său de idealism transcendent: „arbitraritatea este zeul istoriei.” Acest gând necesită explicații. În orice caz el pune această întrebare cel mai serios. Nu se poate spune că istoria este câmpul indefinitului. Mai trebuie adăugat că este câmpul creativului și câmpul a tot ceea ce trebuie creat din nou. Această putere creativă nu este direcționată în spre ceva gol ci are un ideal. Noțiunea entelechismului, noțiunea țelului imanent ocupă locul idealului.

Hegel neagă cel mai puternic și cel mai combativ noțiunea idealului. Pentru el istoria este echivalentă evoluției. El accentuează acest lucru în special în dezvoltarea intelectului. Nu ar mai putea apare noi creații. Ar exista duplicații, repetiții și reproduceri ale intelectului. Ceva

⁵ A se vedea articolul meu „Evolution und epigenesis, zur problematik der Geschichte” in *Der Russische gedanke* I, 3 (Bonn, 1930). Cu privire la trezirea raționalismului prin filosofia rațională a se vedea G. G. Spat, *Istoria ca și o problemă de Logică*, Partea 1 (în limba rusă, Moscova, 1916).

complet nou, ceva ce nu existase niciodată mai înainte nu poate veni într-o existență niciodată. Această continuitate poate face posibilă privirea în viitor nefiind un calcul preliminar al viitorului, nefiind o simplă ghicitură. În aceasta constă „naturalizarea” procesului istoriei în Hegel, deoarece evoluția nu este o noțiune luată din filosofia naturală.

Tendința de a unii „natura” și „istoria” într-un întreg ca două momente ale unui proces identic nu apare din greșală în cadrul idealismului german. Incompatibilitatea acestor două forme de existență, depinzând de diferența calităților nu apare prea des în idealism. Lipsa de sensibilitate a idealiştilor față de ontologia istorică specifică se descoperă destul de clar în ideile și în gândirea religioasă. Această calitate face gândirea idealistă nereceptivă față de creștinism cât se poate de sigur deoarece creștinismul este istorie. Creștinismul este istoricitate de la bun început până la sfârșit. Creștinismul nu constă în nimic altceva decât în evenimente. Creștinismul nu poate fi acceptat și înțeles dincolo de progresul real al timpului istoric concret. Nu putem exclude timpul istoric din conștiința creștină. Am putea spune: cel mai sigur creștinismul descoperă istoria, căci numai în creștinism se poate dobândi înțelegerea și sentimentul istoriei. Am putea merge mai departe și spune că cel care nu are nici un sentiment pentru dinamica istorică este tocmai cel care nu vede timpul empiric în ultima sa realitate. Tocmai acesta nu poate fi un bun creștin. Creștinismul nu este un dualism, nu este o simplă examinare ontologică și o demarcație a lui Dumnezeu și a lumii, a lui Dumnezeu și a omului fără separația lor completă. Mai mult decât atât. Creștinismul confirmă realitatea lumii și a omului nu numai ca prototipuri eterne și ideale și nici nu numai în idee, ci mai mult prin împlinirea empirică. Creștinismul accentuează valoarea absolută precum și semnificația existenței empirice care nu reprezintă o diminuare ci o îmbogățire. Aceste evenimente sunt făcute posibil numai prin aceste lucruri. Mai departe, creștinismul pretinde că nu numai evenimentul ci deja și faptul evenimentului în sine este valoros. Revelația lui Dumnezeu constă dintr-o serie de evenimente mai mult decât dintr-un lanț de simboluri. Din acest motiv în timp există conexiuni unice și deosebite precum și deraieri. Evenimentul tuturor evenimentelor este întruparea Logosului, a Cuvântului. Logosul trebuie privit mai mult ca un eveniment decât un cuvânt sau o idee. Trebuie să-L percepem pe Dumnezeu în istoria înseși și nu numai prin istorie. Nu trebuie lăsat peisajul istoric al revelațiilor și aparițiilor lui Dumnezeu să apară ca un fel de iluzii deoarece El este primitorul și mediatorul acestor revelații. Sentimentul mic și nesemnificativ al istoricului duce idealismul la un dochetism straniu cu privire la primirea și receptarea creștinismului. În conformitate cu natura sa, idealismul tinde să nege revelația în întregime. Din acest punct de vedere *totul* este revelație. De aceea revelația dispare în istorie, dizolvând continuitatea istorică. Generalitatea revelației face imposibilă revelația unică specială. În idealism revelația se schimbă de la o ruptură elementară dintr-o altă lume la un alt fel de stadiu de dezvoltare.⁶

Idealistii percep revelația ca și apariția și producerea potențelor dumnezeiești sau ca punere a temeliei lumii. Odată cu aceasta revelația primește un caracter simbolic. Pentru idealişti înțelesul revelației nu este nimic mai mult sau mai puțin decât a numii idealul și de a arăta spre el. Acest lucru se află în strânsă legătură cu tendința primirii și interpretării simbolice a Bibliei. Istoricitatea Bibliei își pierde propriul interes precum și importanța. Reîntoarcerea la exegeza alegorică de tip alexandrin în timpul idealismului german trebuie să fie interpretată ca un fel de reacție la criticismul rațional. Alegoria este un produs natural al gândirii idealiste. Biblia nu poate fi considerată o carte sfântă și în același timp o carte istorică. Numai cățiile simbolice sunt sfinte. Biblia se schimbă într-o parabolă, într-un mit.

⁶ În ceea ce privește noțiunea de dezvoltare, a se vedea un comentariu foarte bun la careta lui Brunner *Der Mittler* [Mediatorul], (1928).

Idealismul își percepe semnificația eternă pur și simplu numai prin acest fapt. Se știe ce fel de rol dăunător joacă idea mitului în conștiința idealismului. Mitul nu înseamnă un basm. Mitul este un simbol real. Mitul stă întotdeauna dincolo de timpul concret. Strauss – care a fost credincios minții idealismului – îl împarte în mitologie și în Noul Testament. Bineînțeles că în Strauss noțiunea mitului are o înțelegere diferită față de Schelling și Bachofen. Orișicum tendința primară este aceeași: descompunerea istoriei în simboluri care duc la excluderea timpului. Prin urmare Biblia se află în legătură cu alte mitologii pierzându-și poziția calitativ unică prin care toate revelațiile sunt condiționate aflându-și înțelesul drumului semnelor în viața religioasă. Revelațiile sunt puncte de început și prin urmare nu poteci sau căi. Schleiermacher a exprimat această idee destul de clar. Din punctul său de vedere nu este duhovnicesc cel ce crede în scripturi ci cel care nu are nevoie de ele deloc fiindcă le poate scrie singur aceasta fiindcă fiecăruia dintre noi îi este oferită o cale de a-și mântui sufletul. Taina sufletului individual este cel mai important lucru. Gândul lui Schelling despre o nouă mitologie este destul de caracteristic epocii sale el cerând o artă creatoare. Artă este clarvăzătoare vorbind despre tainele eterne ale existenței. Acea epocă gândea destul de mult despre cele care sunt caracteristice timpului ei. Restul sunt simple revizuiți și aparențe. Există un misticism real, revelația a ceea ce a fost conceput în natură și în reverie. Ei au atins adesea adevărata existență. Dar era o viziune de tipul unui vis. Dogmatica creștină a fost separată în simboluri tocmai pentru acest lucru pierzându-și determinarea. S-a acordat atenție numai tainelor lumii, tainelor haosului și universului. Teologia s-a dezvoltat în cosmogonie și cosmologie.

În al II-lea rând, imaginea istorică a lui Hristos pălește în fața conștiinței idealiste. Se poate spune că filosofia idealistă reprezintă teoria unui dumnezeu-umanitate, teoria dumnezeu-umanității eterne, uniunii eterne dintre Dumnezeu și om. Astfel, omul a fost scos din limitele istoriei. S-a dezvoltat teoria existenței eterne a lumii și a omului care nu s-a bazat pe dumnezeiesc. Atenția idealiștilor s-a concentrat pe aceste viziuni eterne, pe aceste evenimente. Creștinismul a reprezentat o simplă secție a întregului proces teogonic. Faptele concrete ale istoriei evanghelice nu le sunt de mare interes. Idealismul nu a putut percepe varietatea care s-a descoperit pe sine într-o secțiune unică a istoriei. Pentru idealiști întreaga istorie a fost umplută cu forțe dumnezeiești încă din timpurile antice. Acesta a fost modul în care gândeau Baader și Schelling. Teoria cuvântului a înlocuit teoria Dumnezeu-lume istoric. Hegel respinge și mai strict decât Schelling și Baader creștinismul istoric. Conștiința umană, în punctele sale cele mai înalte trebuie să scape de orice este tangibil, empiric, evident, particular și unic. Este absorbită de contemplația eternului uitând timpul, spațiul și evenimentele. Remarcile lui Hegel în ceea ce privește cruciadele din a sa *Filosofie a istoriei* sunt caracteristice. Cruciații sau dus fără nici un motiv bine întemeiat la sfântul mormânt. Ei au găsit ceea ce căutau – un mormânt gol. Astfel a fost descoperită tânjirea lor mincinoasă: „fuga nebunească de a ajunge un intelectual de marcă printr-un atașament față de o localitate sensibilă.” Taina creștină nu se poate descoperii în orice alt eveniment exterior ci numai în ideile eterne care sunt revelate prin creștini, care strălucesc prin ei. Nici unul dintre evenimente și nici unul dintre lucrurile existente nu poate fi obiectul credinței, ci numai ideile eterne. Strauss nu face nimic altceva decât să-l aducă pe Hegel la o concluzie logică când întreabă: pot oare niște evenimente unice și de fapt lipsite de importanță să aibă o mai mare valoare pentru noi mai mult decât cursul întregii istorii universale? Schelling accentuează acest lucru destul de urgent mai cu seamă caracterul istoric al creștinismului: „prin natura sa cea mai internă, creștinismul este istoric în cel mai înalt sens.” „În creștinism întreaga lume apare ca și istorie.” Zeii lumii antice sunt „ființe eterne naturale.” Din punctul de vedere creștin, aceste forme amorfe nu există deoarece totul este în mișcare și prin urmare

„infinitatea se descoperă pe ea înseși.” „Formele” nu „durează, ele numai apar.” Dumnezeuiescul se descoperă pe sine numai și numai temporar. Aceste forme istorice nu au ajuns niciodată la o liniște sau la un punct calm. Acum, Schelling vede posibilitatea „construcțiilor istorice.” Dispare tot ceea ce este „accidental.” „Istoria își are propriile începuturi în unitatea eternă care este fundamentată în absolut.” Singur individul apare liber, întregul este ținut în întregime de necesitatea eternă. Este destul de important ca această necesitate logică să fie descrisă de alte necesități logice. Există numai și numai o „pretenție de libertate” nu și adevărata libertate. Schelling nu trece dincolo de acest simbolism istoric. El este complet absorbit de „mitologie.” Dogmatica creștină este dizolvată într-o serie de aparențe vizionare eterne. El a numit istoria „poemul etern al minții dumnezeiești.” Schelling a vorbit despre aspectul istoric al creștinismului, dar nu l-a perceput în adevărata sa valoare. În conformitate cu percepția sa despre lume, el era mult prea antic ca să audă mesajul primar, tonul fundamental al creștinismului în istorie. Trebuie citite „fragmente filosofice” scrise de Kierkegaard spre a se înțelege ce-i lipsește lui Schelling. „Dumnezeu intră în lume” iată ce scrie Kierkegaard în ceea ce privește întruparea lui Hristos. Ceva nou se întâmplă. Noua realitate este începutul eternității! „Noutatea unei noi zile nu înseamnă nimic altceva decât începutul eternității!” Momentul nu înseamnă nimic altceva decât decizia eternității. În aceasta constă aspectul paradoxal al credinței: istoricul devine etern, eternul devine istoric. Filosofia nu are nici un loc în acest spațiu deoarece aceste lucruri nu pot fi înțelese cu rațiunea. Această taină nu poate fi înțeleasă decât numai prin credință.⁷

Idealismul german nu putea niciodată încunoștința, nu putea niciodată înțelege că soarta omului putea fi determinată de un plan empiric. De aceea nu am putea percepe sau concepe pe Dumnezeu om istoric. S-ar putea spune că idealismul german este o teorie a Dumnezeu-umanității fără Dumnezeu-omul. Iată greșeala fatală. Criticismul religios arată sărăcia metafizică precum și orbirea idealismului. Idealismul nu vede prea mult, sunt mult prea multe lucruri de care nu se ocupă. Se pare că este închis într-o lume amorfă, pietrificată, nemișcată, frumoasă, dar totuși o lume moartă. Dumnezeu nu mai este văzut din moment ce acest aspect este ascuns. Aspectul uman este distorsionat în această lume. Omul își revendică dumnezeirea și se pleacă necesității legilor naturale. Idealismul se dizolvă în contradicții, nu ajunge să împlinească încercarea metafizică.

Nu este greu de dovedit acest lucru. Cel mai dificil lucru este de a explica cum se creează decepția metafizică prin sine și ce înseamnă ea. Idealismul german este plin de toate tradițiile filosofice, în el unindu-se multe curente filosofice. Idealismul se străduie să fie o sinteză istorică și filosofică finală și atotcuprinzătoare. Într-un anumit sens și era. Idealiștii nu răspundeau la întrebări accidentale, ci numai la întrebări potrivite unui gen universal.

Ne mirăm cum s-a putut ca filosofia și creștinismul să fie separate? Cum poate fi conștiința filosofică în întregime nepăsătoare față de experiența creștină? Criticismul religios contemporan nu răspunde acestor întrebări. Idealismul nu face nimic altceva decât să renunțe la aceste întrebări.⁸ Trebuie să decidem destul de clar: creștinismul sau idealismul. Mai apare o altă alternativă în spatele acestora: creștinismul sau filosofia, creștinismul sau metafizica. Gândirea contemporană religioasă este deja gata să se debaraseze de orice filosofie, de înseși probleme lui atunci când renunță la idealism. Sunt pregătiți să disruga impulsul metafizic al cercetării cu scopul de al renaște din nou. Acest lucru dovedește că nu avem de-a face numai cu idealismul. Mulți percep mintea Reformei în termenii criticismului contemporan al idealismului. De fapt nu se face nici o distincție între idealism și creștinism, între idealism și

⁷ Soren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bd. 6: Philosophische Brocken (Jena, 1910), pp. 51-65.

⁸ A se vedea Paul Schütz, „Der politisch-religiöse Synkretismus und seine Entstellung aus dem Geist der Renaissance.”

Reformă. Este cât se poate de caracteristic faptul că criticismul contrastează tezele idealismului cu textele biblice punând în practică tezele idealiste cu textele biblice. Prin aceasta nu se face nimic altceva decât să se pună în practică măsurile severe ale Bibliei idealismului. Dintr-un anumit punct de vedere acest lucru este cât se poate de concludent. Dar mai întâi de toate trebuie ca un astfel de criticism să fie justificat. Trebuie dovedite mai întâi dreptul idealismului de a renunța la istoria creștină, creștinismul istoric. Istoria dovedește că Biserica a existat dintotdeauna justificând impulsul metafizic de a cerceta străduindu-se încă de la început să arate și să explice adevărul profeției apostolice ca și unul rațional, ca și un adevăr pentru *ratio*. Biserica nu a pretins niciodată că nu a existat nici o relație între Ierusalim și Atena, între „școală” și Biserică. Există un înțeles ascuns în faptul că limba greacă a devenit limba privilegiată a creștinismului, că încă este și va rămâne întotdeauna astfel tocmai pentru că este limba Noului Testament. Într-un anumit sens, elementul elenic, căile gândiri elinice au fost sancționate de acest lucru. Nu putem renunța la elenism fără să ne atingem de Sfintele Scripturi, de Noul Testament. Rigoriștii protestanți contemporani se aseamănă remarcabil de bine tinereilor liberali ritscheliani în ceea ce privește atitudinea lor față de istoria creștină. Pentru ei istoria creștină este o istorie a declinului, a căderii. Creștinismul istoric este un declin, un compromis; pentru ei elenizarea creștinismului original se pare că este un fel de contaminare a unei simplități originale crase. Noul rigorist nu este sub nici o formă conservator. Este în întregime un protest, o confuzie internă. În el există presupunerea rebeliunii. S-ar putea spune că în acest lucru s-ar concretiza o indignare împotriva istoriei, indignarea împotriva simplului fapt al istoriei. Istoria apare ca o afacere, o afacere mult prea omenească. Rigorismul nu face nimic altceva decât să tindă în spre non-existența istoriei. Se dorește absorbția istoriei în creștinism. Nu se poate înțelege că există istorie în creștinism din moment ce înțelesul determinării creștine constă din faptul că toată carnea tace și tremură în fața dreptății, mării și judecății lui Dumnezeu. Toate problemele devin superflue și lipsite de necesitate, deoarece omul nu este făcut să chestioneze ci să rămână tăcut, să asculte liniștit la o voce din altă lume. Prin urmare creativitatea religioasă precum și cultura creștină devin imposibile – nu mai poate fi creat nimic în religie, singur Dumnezeu creează. În acest mod se poate trage o concluzie extrem de paradoxală: întreg câmpul activității este condus de o lege care depășește creștinismul și este livrată arbitrarității lumii materiale.

În secularizare, ascetismul questist se transformă în opusul său. Renunțarea la binecuvântare înseamnă și renunțare la control. Acest lucru se întoarce împotriva culturii, fiind la ora actuală exercitat de cultură. Prin aceasta sunt introduse două legi fiind justificată astfel bipartiția. Rigoriștii contemporani nu fac nimic altceva decât să-i repete pe vechii reformatori. Aceștia sunt de două tipuri: cea ce înseamnă două genuri psihologice opuse. Polarizarea are loc într-unul din cercurile intelectuale. În orice caz nu fără nici un motiv idealistii își au arborele genealogic începând cu tulpina Reformei.

Nu din întâmplare mai târziu Kant a fost recunoscut drept „filosoful protestantismului.” Nu întâmplător idealismul german a influențat determinant toată epoca teologiei protestante. Acest lucru nu a însemnat o simplă renunțare la Reformă. Mai mult decât atât a reprezentat chiar consecința inevitabilă. Idealismul a fost posibil după și pe baza Reformei. Acest lucru nu însemna că idealismul deriva logic din presuposițiile Reformei, după cum au încercat să dovedească primii polemisti. Relațiile sunt mult mai complicate. Totuși, nu poate fi negat că Reforma a reprezentat cauza actuală pentru dezvoltarea dependenței gândirii europene. Nu atât de mult printr-o influență directă cât printr-o renunțare ascetică aparentă a metafizicii, prin propria inactivitate filosofică. S-a creat astfel o separație în conștiința creativă, a avut loc o diviziune a forțelor istorice.

Luther privea filosofia ca și „arhi-dușmanul credinței.” Polemiștii catolici din acel timp spuneau că primii luterani au respins filosofia din reavoință, *ex malitia philosophiam reiiciunt*. Lumea protestantă nu putea rezista fără filosofie. Mai la început scolasticismul a fost din nou pus în folosință și prin urmare Aristotel apare din nou pe scena interesului filosofic. Leibnitz are mare influență iar Wolff devine în cele din urmă victorios în secolul al XVIII-lea. Mai apoi a devenit din ce în ce mai semnificativ faptul că reformatorii au renunțat la inițiativa creștină în filosofie. Acest lucru a făcut posibilă renașterea unui elenism de-creștinizat în secolul al XVIII-lea născându-se astfel idealismul german.⁹

Tradus din germană de Claudia Witte

LIPSA DE FINALITATE A ROMANTISMULUI **[Die Sackgassen der Romantik]¹⁰**

Gândirea faimosului revoluționar rus Alexander Herzen (1812-1870) și-a propagat imaginea și traiectoria prin izbucniri sporadice. Conținutul gândirii și discursului său reprezintă unul și același subiect. Dezvolarea intelectuală a lui Herzen nu cunoaște opriri sau pauze. În schimb, el ne impresionează prin direcția dreaptă, unică și perfectă pe care o urmează. Atunci când Herzen este distrus de propriul crez, atunci când el se sfârșește pe sine într-un pesimism orb, lipsit de orice sens și mult prea plictisitor – care vine dintr-un panteism estetic colorat în roz – ei acest lucru nu face nimic altceva decât să ne arate dialectica fatală a propriilor contradicții interne. Acest lucru se dovedește a fi o cădere a intelectului. Iată criza visului romantic, iată criza ideii romantice.

Din cea mai fragedă tinerețe dezvoltarea lui Herzen a fost determinată de două motive: patosul individualității și supremația dezvoltată cât se poate de bine față de puterea supremă a vieții creată formativ și aflată într-o schimbare constantă. Ambele s-au însoțit formând o viziune extrem de clară, o intuiție artistică a unei «dezvoltări creative», mai precis «dinamica vieții».

Există ceva religios în excitația și în încântarea despre viață. Herzen a creat reflecții despre viață, despre variatatea, despre puterea și despre măreția ei. Iată adorația romantică a naturii. Pentru Herzen, natura înseamnă viață, *natura naturans*, respirația impetuoasă și capricioasă a unei puteri primordiale neliniștite și inexhaustibile care produce o varietate infinită de lumi colorate. Realitatea și energia lor abundentă și excesivă nu sunt niciodată terminate exprimându-se în manifestări variate. Acestea nu sunt niciodată lăncezite sau epuizate prin schimbul sau prin seria unor forme sau modele. Pentru Herzen, lumea este un proces nesfârșit și inexhaustibil de puteri fermentate a unor posibilități nelimitate, o serie nesfârșită de nașteri. Prin agitații infinite lumea prezintă o paletă largă de forme selective care sunt întotdeauna noi și de care nu s-a mai auzit. Iată că acestea devin posibile. La început totul este sucit și un fel de amalgam aflat într-o stare de *nediferențiere*. Mai apoi demarcația mutuală precum și impenetrabilitatea unor forțe numeroase este descoperită. Variatele căi ale

⁹ A se pune în comparație capitolul destul de interesant despre protestantism din cartea lui E. Spektovski (în rusă), *Problema fizicii sociale în secolul al XVII-lea*, vol. 2 (Kiev, 1917), pp. 188-375 și P. Peterson, *Geschichte der Aristotelisch Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig, 1921).

¹⁰ În limba germană titlul vine din capitolul final al cărții *Die geistige Entwicklung Herzens*.

vieții sunt, se împart, se ramifică și se delimitează una pe alta. Secvențele vieții „se consolidează și se ramifică” una față de alta – fiecare secvență a vieții „se consolidează și se diferențiază una de alta” – fiecare secvență reprezintă propriul gen având propria „normă.” Unele sunt uscate și se epuizează pe parcursul timpului – forța impulsivă precum și tensiunea lor se diminuează, direcția creativă expiră în repetiția apatică a unei forme distincte și stereotipice. Ei ar putea usca și extermina diferitele torente de viață, dar totuși sursa originală rămâne eternă. Puterea originală nu poate fi difuză. Aspectul lumii devine întotdeauna reîntinerit. Iată ceea ce gândea Herzen. Iată cum și-a imaginat el lumea vieții, lumea istoriei. Aceasta este filosofia romantică a identității și variabilității – filosofia voinței creatoare supreme. Nu este greu să discernem relația între aceste conjuncturi și puncte de vedere ale lui Herzen și lumea veche a ideilor lui Bergson și istoriografia lui Spengler. Această similaritate, această coincidență a punctelor de vedere, nu este accidentală. Ea își are originea într-o uniformitate a concepției și a perspectivelor, într-o intuiție identică a voluntarismului romantic.

În voluntarismul său eroic, Herzen a sperat să găsească o justificare și un motiv pentru încrederea în sine dezvoltată ca și individualism. Un vis încă mai prindea viață pentru Herzen, „o imagine de neconceput pentru rațiune” – viziunea unui om puternic și curajos care creează și schimbă viața. Visa la eroi și la eroism, la o societate eroică și la o schimbare eroică a vieții. Credea în libertatea și posibilitatea acțiunilor umane străduindu-se să se arate pe sine într-o lărgime și o lățime originală. Credea în puterea originală precum și în adevărul omului. El cere întotdeauna libertate pentru om, încercând să elibereze pe toată lumea de lanțuri și legături, până și de cele invizibile și imponderabile. În același timp (și acest lucru probabil cu o și mai mare rigiditate), el cere pentru toți asumarea riscului activității autonome a voinței. El devine preocupat de orice obligație, de orice restricție, până și de obligația ideilor, până și de îngustarea obligațiilor. Devine din ce în ce mai mânios pe voința slabă, pe indiferență și impotență precum și de comunul gloatei.

Individualismul instinctiv al lui Herzen se descoperă mai întâi în talentul său artistic de observație. Ca și scriitor precum și ca și artist, Herzen este mai întâi de toate un portretist. Astfel, faimoasele sale memorii *Trecutul și gândurile mele* nu sunt nimic altceva decât o galerie de portrete. Herzen este atras doar de ființele umane, de sufletul uman viu și de individualitatea umană. Toate forțele sunt clasificate în conformitate cu un criteriu individualist: palul și lipsa de expresivitate ce nu au nici un sens; fețele inteligente și excepționale care stau deschise unor patimi sălbatice și noilor îndrăzniri intelectuale. Aceasta a fost și a rămas standardul pentru toate evaluările vieții. Aceasta a fost judecata dintotdeauna a romanticului, estetul și individualistul decis. În numele determinării de sine precum și a libertății personale, Herzen s-a luptat în anii '40 în Moscova cu hegelienii precum și cu noțiunea lui Hegel despre viață ca „logică practică.” Herzen privea viața mai mult ca un simbol decât un sistem. Cartea lui Hegel intitulată *Logismos* l-a făcut confuz și l-a alarmat. În ceea ce privește sistemul hegelian, el a fost înspăimântat și contorsionat de patosul necesității logice heteronome și de „natura tranzitorie a individului pentru binele general.” „Individul viu” mărturisea el este „pragul de care se agață filosofia.” În lumea hegeliană totul este mult prea idilic, nu se poate simții bătaia unui puls puternic în el – „în toată generalitatea, orice sunet – chiar și cel al valurilor spărgătoare ale vieții – a devenit tăcut.” Herzen nu s-a simțit confortabil în această lume rece și lipsită de culoare. Era atras de „ultima mireasmă a vieții.” Era atras de viața în care totul este nou, proaspăt și ușor, în care nimic nu este repetabil și totul este întotdeauna reîntinerit și înviat din nou. „Putem trăi numai în vârtejul beat al individului,” spunea Herzen. El a văzut în acest vârtej, în „suspansul crepuscul” cel mai mare adevăr, „cea mai mare taină a vieții.” „Este un proces, un torent, abundență, mișcare.”

Mai târziu Herzen ar fi spus: *improvizație creativă*. În numele vieții, în numele libertății personale, Herzen se lupta împotriva oricărui fel de heteronomie, în special împotriva „heteronomiei rațiunii.” În lumea idealismului german el se întoarce de la polul „sistemului logic” la „polul poetic” – de la panlogismul hegelian la filosofia romantică a identității; de la „formalism” și anatomie la idea organică a unei vieți care continuă să pulseze fiind creativă și productivă. Se întoarce de la Hegel și „hegelieni” la Schelling care atunci primea forma lui Feuerbach. Deși Herzen se pleacă în fața „sublimului duh” al lui Hegel, el nu poate abandona figura profetică a lui Schelling.

„În istorie totul este improvizație, voință și *ex tempore* – nu există nici o direcție înainte și nici o direcție prin intermediul căreia să se poată mărșălui. Există condiții istorice, o neliniște sfântă, flacăra fierbinte a vieții – o apariție eternă a eroilor cu scopul de a folosi puterea, pentru a-și pregăti călătoriile și pentru a călători oriunde ar duce această cale. Atunci când nu există nici o cale sau un pasaj de trecere un geniu va face cale liberă. Iată concluzia lui Herzen. Istoria nu este nimic altceva decât mișcarea malurilor, vibrație, clătinare. Herzen credea că poate găsi o justificare a *faptei*. Iată în ce constă contradicția lui primă, principala sa amăgire a sinelui – în fapt amăgirea de sine a întregului romantism.

Istoria romantică a filosofiei este o teorie specifică a mutațiilor unele chiar impetuoase și neașteptate – „viața se grăbește și se apostrofează prin toate porțile,” zice Herzen. Aceasta este mai mult o filosofie a variabilității și nu una a creației. Romantismul explică și justifică forma colorată a vieții, varietatea de forme și culori. Acest lucru nu justifică determinarea creativă de sine și sigur nu stabilește adevărata libertate. Pentru romantic libertatea este cu totul altceva – puterea patimii naturale nu este nimic altceva decât „o energetică și emoțională încredere în sine.” Aceasta nu este propria voce personală. Este mai cu seamă vocea naturii personale vorbind destul de clar despre sine ascunsă fiind sub o mie de măști – măști și nu aparențe. În pofida tezelor constante a „voinței de sine” precum și a apariției de sine, ideologia romantică este impregnată de patosul necesității. În romantism, personalitatea nu mai este centrul real al puterii, ci intersecția și punctul de început al influențelor și curenților ce vin din exterior. Personalitatea apare ca și mediul influențelor elementare. „Personalul” nu este o excepție de la obligația destul de grea a „generalului.” Personalul nu este nici o scăpare de legăturile unui destin atotputernic. Regularitatea imanentă a unui instinct vital rămâne externă și „generală” când se află în legătură cu individualul și personalul. În cele din urmă, nu este deloc lipsit de importanță să știm de ce sunt cauzate și determinate dialecticile necesității istorice – de sistemul logic al existenței sau de ritmul elementar al unei puteri subterane organice. A *priori*-ul logic precum și elementarul *vis a tergo* – similar ambele iau în sclavie personalitatea într-un ritm arbitrar al unei unități impersonale supreme. Puterea unui instinct vital care nu se mișcă conform unui scop special și nici nu evocă mișcarea ci acționează în conformitate cu legea care este imanentă esenței ei naturale și care realizează posibilitățile originale existente. Toate acestea creează o lume care nu mai este determinată de legi și care nu mai necesită dialectica unei rațiuni distrugătoare de sine. În realitate nu se poate găsi prea multă creativitate în „improvizația neglijentă” a istoriei și a vieții despre care Herzen vorbea cu mare entuziasm și ardoare. Noutatea este o simplă aparență – nimic nu este creat și nimic nu vine în existență deoarece totul deja a venit în existență de la începuturi în adâncurile și în pânțele naturii creative. Toată varietatea nu este nimic altceva decât „o variație a unui motiv primar.” O putere vitală elementară ce irumpe în aparențe temporare descoperindu-se prin toate acestea. În această lume nu există nimic ipostatic, ci numai modalități. Pe un astfel de teren ne este extrem de dificil să construim o teorie a unui individualism radical. Ca și un romantic genuin, Herzen nu a realizat niciodată – și nici nu avea cum să realizeze – că respingerea și refutarea providențialismului

logic precum și promulgarea „plasticității” vieții dimpreună cu explicația că *la vie déborde la raison* nu putea fi suficientă ca și o justificare adevărată a individualității și libertății creative. Individualitatea rămâne din punct de vedere intern supusă opresiunii și prin urmare în același timp este încătușată. Herzen nu a putut realiza că libertatea creativă se bazează în cele din urmă pe realitatea îndatoririlor sale și pe independența naturii. Aici se descoperă parțialitatea tipică precum și îngustimea orizonturilor romantice. Greșeala nu se datorează naturalismului care reprezintă combinația naturii cu istoria. Greșeala poate fi atribuită ideii predestinării. Luptându-se cu fatalismul logic, Herzen ajunge la un alt punct mort, la unui alogism orb pe fundamentele căruia nu poate fi construită nici o filosofie a activității creative sau a faptelor umane eroice. Acesta este standardul pe care și la fixat Herzen realizând mult prea târziu că nu este bun de dus la îndeplinire. Iată în ce constă complotul major al vieții sale dramatice precum și în ce constă explicația adusă ei – este vorba despre drama unui romantic înșelat.

Herzen a trăit într-o epocă a speranțelor și a așteptărilor. Există ceva apocaliptic în duhul romantismului. Era vremea unei dezlipiri de ampolare de trecut și timpul unor mari presentimente. Romanticii au profețit și au așteptat renașterea și schimbarea vieții. Visau la un viitor mare și eroic – la o epocă de aur care nu a mai existat niciodată înainte. Au ghicit taina evenimentelor din acel timp și au înțeles pasul maiestos al timpului. Omul a realizat că se afla situat pe o trecere peste un munte. Acest sentiment a fost exprimat de vise utopice și profeții sălbătice. Mai recent, cineva a vorbit destul de potrivit despre „patosul eshatologic” al acelei perioade. Herzen și-a folosit imaginația, a visat și a profețit într-o așteptare plină de tensiune. În numele speranțelor și așteptărilor sale a renunțat la prezent. De dragul viitorului a negat prezentul, așteptând un nou mesaj și „trăind în așteptarea unui eon viitor.” Aceasta este tânjirea și speranța romantică. Având o astfel de pretenție Herzen a rămas un estetic și un individualist.

La fel ca și cu mulți dintre contemporanii săi ruși, nădejile din tinerețe lui Herzen își asumă nuanțe mesianice și patriotice. Un motiv istorico-psihologic ar putea fi și argumentul că în acea perioadă s-a deșteptat viața intelectuală în Rusia. Crezul în Rusia a rămas de neschimbat pentru Herzen, mai precis crezul în viitorul rusului – deoarece Herzen credea numai și numai în viitorul Rusiei. Încă din copilărie Herzen se percepea pe sine însuși ca „vocea unei predestinații suprimate și șoptite.” În anii '40, absența trecutului, tăcerea seculară a Rusiei precum și a totalității slave îi părea o „mare profeție.” Așteptarea unui viitor rus nu reprezenta nimic altceva decât o percepție estetică. Viitorul reprezenta o percepție estetică. Mai presus de orice, viitorul avea nevoie de tinerețe, prosperitate și putere. Herzen a perceput această profeție tânără în lumea originală rusă, în sângele rus – „sângele circulă în special în pieptul rus.”

Mesianismul rus al lui Herzen era un mesianism estetic. În particular, el iubea și stima Rusia din cauza puterii sale devastatoare care stă în ea, din cauza dorinței de neîmblânzit pentru libertate – din cauza „puterii de formație a tinerei generații” și pentru „curajul fiilor ei.” El stima nu atât idea rusă cât puterea rusă. Ca și un artist precum ca și portretist cu un talent remarcabil pentru observație posedând o înțelegere rapidă pentru tot ceea ce este straniu și special, Herzen a simțit lipsa de replică față de apariția rusă anticipând în Rusia „o personalitate originală vie.” Mai târziu, luând în considerare pauperizarea intelectuală și decăderea înceată a Europei Occidentale, tineretul slavon precum și tinerețea „oamenilor neistorici” a devenit pentru el o profeție și mai impresionantă. Și-a format părerea că Rusia era unica țară din toată lumea cu un tineret înfloritor crezând că rușii sunt unicii „oameni ai viitorului.” Pe parcursul perioadei „revoluției eterice,” numită așa după N. N. Strakhov care încerca să denumească perioada anilor ruși ai „marilor reforme,” se pare că nădejile lui Herzen iasă în relief – iceberg-ul începea să se clatine fiind auzite cuvântări dure și curajoase.

Acestea erau destul pentru ca Herzen să creadă în începutul unei primăveri istorice. El simțea tremuratură unei noi vieți și o neliniște care a marcat existența rusă elementar bucurându-se de o trezire generală. „Fulgerul frânt al evenimentelor va face ca norii să se împrăștie” – aceasta a fost dorința îndelungată și pasionată a acestui om. Se pare că acest fulger spărgător de nori va strălucii și ilumina câmpiile visătoare ale Europei Occidentale. În ciuda tuturor speranțelor istorice și patriotice, Herzen nu putea trece dincolo de cercul magic al naturalismului romantic. El nu putea găsi altă justificare pentru mesianismul său decât referința la tinerețea și originalitatea particulară a existenței ruse.

Herzen nu a negat niciodată ideile occidentale. El doar și-a pierdut încrederea în viitorul vestului. În anii '40 el a devenit deja destul de sceptic în privința marilor așteptări europene cu privire la un mare viitor. În timpul anilor petrecuți în diferite călătorii sentimentele sale destul de triste s-au dovedit a fi adevărate. Herzen nu a găsit nici un erou în Europa. Din contră a fost revoltat și înspăimântat de „personalitatea izolată și rezervată a omului occidental.” Nu a descoperit oameni vii în călătoria sa – pretutindeni puteau fi văzute fantome ale zilei de ieri, creaturi purificate și curățite. Herzen nu a perceput emoția dulce a vieții creative în Europa: totul deja exista acolo, totul fusese turnat în modele. „Totul se dezvoltă la fel ca un pitic risipindu-se pe un teren slăbănogit.” Prea multă aducere aminte și prea puțină „forță impulsivă a voinței.” Fețele devin lipsite de expresie, puterea vitală expiră, „sufletul se termină.” Herzen și-a dat seama că asta nu era nimic altceva decât o senilitate istorică. Scânteia vieții a murit. Zeul istoriei a abandonat umanitatea europeană. „Lumina vieții s-a terminat la fel ca și o lumânare de ceară strălucind în ferestre înainte ca o nouă zi să apună.”

O durere adâncă, dimpreună cu o lipsă adâncă de părere de rău stă în imnul morții folosit de Herzen: *mortuos plangos*! El devine nervos și plin de resentimente atunci când acești morți se prezintă ca vii. Nietzsche îi anticipează pasionalul său reviem pentru morți slujit de el în Europa. La fel cu Nietzsche, Herzen vrea să „treacă peste lovitura zdrobitoare” și să accelereze agonia grea astfel încât aerul să se purifice – pentru o nouă viață. Aceste cuvinte – reprezintă judecata și înstrăinarea individualistului, linia de demarcație pentru romantic. În aceste revelații amare, se ascunde o ambiguitate fatală. În cele din urmă, nici un criticism al occidentului sau al principiilor și ideilor vestice nu pot fi găsite în Herzen. Mai mult decât atât! Herzen apreciază și accentuează că gândirea occidentală se ridică la cel mai înalt ideal profetic în chiar punctul ei de vârf. În forma lor cea mai perfectă, ideile vestice își rețin puterea și semnificația chiar și pentru viitorul apropiat. Acest lucru a fost deja profețit. Aceasta este o profeție care nu va deveni realitate niciodată în Europa. Semnificația dramei istorice europene constă în conformitate cu Herzen, în faptul că Europei îi lipsește puterea ultimă de a-și realiza idealul profetic al socialismului mai ales pentru că acesta să fie pus în practică istorică. Europa se prinde din nou de un „prag biologic.” Aceasta înseamnă că unul dintre curentele în care este divizată „puterea vitală dinamică” a naturii atotîndurătore se nivelează și se usucă – deoarece în acest val energia devine difuză. Aceasta înseamnă că timpurile și ceasurile au expirat și că puterea vitală este terminată – nimic mai mult sau mai puțin. Negarea estetică devine anunțul profetic al orei morții – iar nu o condamnare la moarte. Pentru Herzen, criza istorică se schimbă într-o schimbare de situație oarbă, într-o catastrofă biologică. Căderea Europei despre care Herzen vorbea constant și pe care a profețit-o, nu înseamnă nimic altceva în cele din urmă decât moarte, sfârșitul popoarelor vestice al căror vremi au apus și care fără nici o speranță aleargă în spre pragurile lor biologice. El primește idealul vestic ca un fel de steag sacru din mâinile unui om aflat pe moarte. Doar că el nu crede în viitorul Europei. Semnificația și natura pragului biologic pe care este crăpată viața europeană rămâne neclară. Este oare aceasta limitarea tipului de viață pe care l-au produs occidentalii – nu incidental, cu siguranță că da – astfel încât căderea Occidentului nu a

reprezentat nimic altceva decât finalul anumitor specii a rasei umane, la fel ca și finalul speciilor biologice în general? Este oare vorba de o simplă limitare a rezervelor de putere vitală care s-au sfârșit pe parcursul lungilor – mult prea lungilor – ani ai acestei perioade istorice? Herzen evită să răspundă la această întrebare. El ne oferă un răspuns divizat. Pe baza caracterului lor intern, pe baza dispozițiilor din naștere, oamenii occidentali nu sunt capabili să-și realizeze visul propriu, propriul lor ideal – pentru acest motiv puterea este terminată. Această idee poate fi frazată și invers. În aceasta se descoperă ultima contradicție. Ne rămâne neclar de ce limitările biologice și vederile înguste nu reprezintă un obstacol cu scopul de a ridica în gândire idei generale, de ce vestul își depășește specificitatea originală în visele sale și de ce vestul își reține puterea și semnificația profetică chiar și pentru alte tipuri determinate istoric și natural? Pentru romantici, gândul nu este nimic altceva decât înflorirea vieții organice. Herzen nu poate răspunde altcumva ci doar ne înștiințează că pentru el „toate formele de viață sunt variații pe o singură temă.” Prin admiterea acestei teze el depreciază distincția dintre tipurile cu care el încerca să explice și să justifice incomensurabilitatea cursurilor naționale și istorice ale destinului. Ele diferă nu numai biologic dar exprimă același motiv în moduri variate realizând aceleași principii. Calitativ acestea nu pot fi măsurate. Disparitățile culturale sunt atribuite diferențierilor culturale. Astfel, posibilitatea unei evaluări fundamentale este înlocuită. Totul este trasat înapoi la viață – vârsta și schimbarea de generații – ducând până la schimbare unei rase umane moniste care este întinerită și se regenerează în mod constant în cadrul schimbărilor reîncarnărilor istorice. Herzen nega existența unui unei căi și a unui tip uman universal, el nega realitatea „umanității,” cea a unui „demiurg pătat” după cum s-a exprimat el cu destul de multă răutate. În interiorul său el nu putea trece dincolo de aceste noțiuni. Pentru destul de multă vreme a apărut pluralitatea fenomenologică a istoriei dar nu a simțit discordia tragică a adâncimilor sale ontologice, a dualismului ei. Nu a perceput conflictul și lupta principilor în istorie. În ceea ce privește cronologia, misterul istoriei s-a epuizat pe sine în cadrul contrastului dintre vechi și nou, dintre trecut și viitor, dintre trecut și prezent. Pentru acest motiv pentru Herzen drama istorică s-a schimbat în cele din urmă într-o „șaradă providențială” lipsită de providență.

Criticând vestul, Herzen nu trece dincolo de o analiză estetică. El respinge Europa din cauza bătrâneților sale, timp în care aprobă Rusia din cauza tinereților sale. El privește oamenii slavi ca și pe oamenii viitorului. El accentuează faptul că slavii nu au idei noi și nu aduc cu ei nici o idee nouă. Slavii sunt doar o putere, puterea și abilitatea de a realiza energic și pasionant tipologia înnăscută în existența istorică, cu toată abundența primordială ca și expresie a unei puteri elementare neîmblânzite. Datoria rusă și slavonă se restrânge pe sine, în conformitate cu Herzen, la realizarea caracterului rus, la realizarea părții ruse dar nu la realizarea ideii ruse. De aici se trage și acuitatea acestor predicții. În *îmnul morții* pe care Herzen îl cânta de „dincolo de mal,” imn al unei lumi europene aflate în proces de decădere, notele unei tonalități satisfăcute de sine, naționaliste și bucuroase sunt auzite mai ales în ceea ce privește faptul că rusul a fost născut a ca o ființă specială, că el era un străin într-o lume aflată pe moarte. Pentru acest motiv el va continua să trăiască – *vivos voco*! Se pare că dacă lumea rusă este pe moarte din cauza declinului vieții prin urmare nu se poate ca un cadavru mort cu o vitalitate străină de corpul lui să fie adus la moarte. Viitorul aparține numai câtorva, doar unei rase biologice speciale.

Această concluzie a fost inevitabilă pentru Herzen. Iată în ce se diferă Herzen considerabil de slavofili mai vechi cu care a împărtășit aceleași așteptări istorice și patriotice. El a caracterizat această diferență drept un contrast între profetie și împlinire. În realitate, diferența nu consta în faptul că Herzen privea spre viitor. Pentru el, însemna înlocuirea vechilor idei cu unele noi, o substituie care implica principii culturale primare, o reînnoire a

duhului – acest lucru poate fi văzut printr-o propoziție colorată naturalist a istoriosofiei slave. Pentru el Rusia și Europa reprezentau două lumi intelectuale polarizate. Pentru Herzen erau două specii biologice diferite. Herzen privește înlocuirea istorică a anumitor oameni cu alții strict vorbind ca și o reîntinerire biologică, ca și o nouă mască pentru subiectul istoric impersonal.

Herzen și-a construit sistemul său istoriosofic cu scopul de a explica și justifica adevărata creativitate precum și realizarea idealurilor. El a dorit să creeze o filosofie a acțiunii. Nu a putut și nu putea renunța la categoria idealului. Dorea să creeze o filosofie a acțiunii. Nu a vrut și nu a putut să renunțe la categoria idealului, evaluarea reală precum și cultivarea idealurilor. Căderea așteptărilor sale socio-politice nu au făcut nimic altceva decât să-i descopere contradicțiile interne ce pendulau între fatalismul naturalist și categoria idealului. Naturalismul romantic schimbă categoria datoriei și astfel idealul se schimbă în noțiune de dispoziție – și prin urmare nu mai există voință. Mai acționează și creează o viață elementară și atoaate-devoratoare. Omul rămâne doar cariera vieții, deși prin el și în el destinul istoric este împlinit. Poate fi beat de fericire deoarece el se balansează pe vârful unor valuri spumoase și zgomotoase la fel ca și o așchie slabă. Câtă plictiseală goală: să fi introdus într-o lipsă de activitate lipsită de nici un ajutor de valuri care sunt pierdute în visuri și nu au nici o destinație. O astfel de lipsă de gânduri paralizează omul – nu prin frică și nici printr-o obligație exterioară, ci prin plictiseala de care nu poate scăpa. Această plictiseală metafizică poate fi văzută deasemenea în tristețea liniștită în care se odihnește apariția pasionantă a unei inimi care îmbătrânește și este ruptă în bucăți de clipiri și mișcări exprimând o resemnare amară. Iată în ce constă plictiseala morții!

II

Constantin Leontiev repetă ce a apărât Alexander Herzen. Herzen a completat deja ce a spus Leontiev. Această combinație pare surprinzătoare și arbitrară. În ciuda disimilarității și diferenței de opinii Herzen și Leontiev reprezintă același tip intelectual. Congenialitatea și corelația lor constă în estetismul romantic ce le este inherent lor, asemenea ca un fel de patimă. Acestea sunt legate una de alta ca un fel de punct de vedere estetic singular al vieții precum și de o reacție densă față de orice experiență a vieții. Leontiev simțea o afecțiune față de inima „săracă și ingenioasă.” Cărțile lui Herzen dimpreună cu scrierile lui Homiakov stăteau pe tablă dimpreună cu alte cărți selectate în timpul anilor de rezidență la mănăstirile din Athos, când ideologia sa s-a format și întărit în cele din urmă. În soarta intelectuală a lui Leontiev s-a descoperit același vârf fatal de care s-a lovit viața lui Herzen – ceea ce înseamnă nimic mai mult sau mai puțin decât vârful estetismului romantic. Destul de straniu, Leontiev a rămas un sceptic necredincios precum și un estetic al crezului său, cineva care s-a aplecat după un crez rămânând lipsit de putere în fața reînnoirii. La fel ca și Herzen, care a rămas religios în necredința sa, el nu a putut să-și extirpeze prin îndoielile sale blasfematoare, neliniștea adâncă și misterioasă din inima sa. Cu astfel de contradicții paradoxale, natura limitată și obscură a romantismului s-a exprimat ca și o ideologie.

Taina tragică a lui Leontiev constă în individualismul său estetic invincibil. În aceasta, se leagă paradoxal indiferența și ura față de umanitate aflate în legătură cu o plăcere pasională în jocul organic de culori și forme. Până la urmă întru adâncurile sale, individualismul romantic reprezintă patosul pentru unic, forma nereperabilă, dar nu și acceptarea reală precum și afirmarea creativității și libertății personale. Din contră, este întocmai patosul acestei metamorfoze organice în care se materializează varietatea confuză terenului natural. Taina

individului reprezintă ultima problemă intelectuală rămasă nerezolvată. Aceasta nu rămâne doar imposibil de a fi prinsă în concepte ci și o problemă neobservată. În particular, ea este revelată de negarea unei necesități categorice a standardelor etice și a valorilor pe care Leontiev a reușit să le mențină până la capăt printr-o trepidatie curajoasă. El a luat cunoștință de un singur imperativ: esteticul! A mărturisit că a fost torturat întreaga sa viață de dorința de „a separa problema morală de cea estetică.” Pentru el estetica singură nu este nimic altceva decât o sferă universală care includea în sine tot felul de existențe, „de la minerale până la sfinți.” Prin urmare avem de-a face cu estetica puterii și nu cu cea a adevărului – este estetica forțelor elementare și nu cea a puterii intelectuale. Era un fel de îngustime confortabilă a vederii. Din această cauză pentru Leontiev, cea mai mare frumusețe a adevărului și a binelui rămân ascunse. El le-a supus criticii și analizei în conformitate cu criteriile unui formalism estetic abstract. În ceea ce privește religia, Leontiev a încercat să-și protejeze criteriile estetice prin invulnerabilitatea sa autocratică. El și-a limitat acest principiu la o privire mai adâncă asupra vanității și caracterului tranzitoriu a tot ceea ce este lumesc.

Pentru Leontiev, frumusețea este un fenomen organic și natural – „mugurul din arborele vieții precum și cea mai înaltă și mai perfectă manifestare a vieții.” Destul de formal, el caracterizează frumosul mai înainte de toate și mai presus de orice ca fiind creația cea mai elaborată și cea mai deplină, ca și polifonie precum și ca o varietate simfonică, un fel de „varietate în unitate.” În varietatea sa abundentă constă descoperirea puterii și tensiunii vieții – „puterea particularității viei.” „Noi iubim inconsistența precum și reîntoarcerea perpetuă a tuturor lucrurilor în același punct din care au plecat,” admite Leontiev. El iubește „polimorfismul din natură,” „iubește viul, complicatul și nebulosul.” „Grădina tainică, labirintul vieții,” – iată ceea ce îl fascinează pe Leontiev, „procesul poetic și complicat al vieții.” Prin urmare se pare că el iubește și pune mare valoare pe istorie – ca și un proces natural și organic care reprezintă o continuare a naturii fiind subiectul unei regularități fatale și organice. El a vrut și a putut să privească istoria doar ca și un fenomen natural și estetic. Greșeala din schemele sale istoriosofice nu constă în faptul că a negat fără nici o remușcare aplicabilitatea criteriilor morale și a judecăților de valoare asupra istoriei – din câte se pare în istorie nu încap loc pentru un fel de moralism sentimental. În același timp Leontiev a negat un principiu fundamental istoricului – nu putea înțelege drama morală a procesului istoric și mai mult decât atât nici măcar nu a simțit-o. El știa de tragedia naturală a vieții pe care a și apobat-o, dar nu și de tragedia ei morală. El privea istoria ca un lanț al morților și al nașterilor, „un joc fatal al forțelor mecanice” ce nu are nici un sens ontologic, care este necondițional irațional, nefiind potrivit idealurilor rațiunii sau a inimii. Aici întâlnim pasul dificil al destinului: „ideile nu au o inimă omenească, ideile sunt inexorabile și crude.” În ceea ce privește procesul istoric, Leontiev nu este interesat atât de mult de sensul lor cât mai mult de ritmul lor. În ceea ce privește sensul istoriei, el vorbește destul de greu despre el. El construiește o morfologie istorică și nu o filosofie istorică. Este vorba cu precădere de o morfologie istorică, o teorie sociologică organică care provine în cea mai mare parte de la Spencer. După Leontiev viața istorică este subiectul „legilor generale la care guvernează formarea existenței și dispariția tuturor entităților accesibile nouă.” El nici nu întreabă măcar faptul dacă subiecții istoriei sunt ființele umane, indivizi capabili de raționamente sau pur și simplu adausuri la un element particular al procesului istoric. Se pare că el nu este conștient de persoanele din cadrul procesului istoric continuu. Cu privire la individ, Leontiev este preocupat pur și simplu numai de întrebarea religioasă – care este direcționată exclusiv către soarta sufletului dincolo de cimitir. Acest „interes,” această „neliniște agitată” cu privire la destinul transcendent al omului nu se reflectă deloc în concepția sa asupra istoriei. Destul de ciudat pentru Leontiev istoria rămâne un proces natural împlinit. Este procesul dezvoltării, „o ridicare graduală de la

ceea ce este mai simplu la ceea ce este mai complex,” „o progresie de la lipsa de culoare și simplitate în spre originalitate și varietate.” Aceasta este calea diferențelor organice, procesul unei complexități materializate sub forma unui despotism formativ al celor mai bogate idei. Orișicum acest proces are inevitabil limite biologice, dincolo de care se transpune o simplificare fatală. Aceasta este o ușurare a unității și înțelegerii complexului – mai pe scurt, dezintegrare și moarte. Curba organică a istoriei este compusă din două linii: una care urcă și una care coboară. Pentru Leontiev singurul sens al istoriei constă în idealul unei varietăți înfloritoare. „Cultura nu este nimic mai mult sau mai puțin decât particularitate,” iată ce citim. Criteriul organic coincide cu cel estetic. Aceasta nu este sub nici o formă o congruitate accidentală și nu este nici o identificare violentă. Este determinată de spiritul general al romantismului – este vorba precis de interpretarea istoriei ca și poezie. Naturalismul lui Leontiev ca și interpretator al istoriei se întemeiază în estetismul romantic. Acest lucru permite existența frumuseții în natură ducând la evaluarea multor feluri de frumusețe ca un fel de fenomen natural, ca și un fel de fulgerare de puteri elementare.

Istoria reprezintă unitate și o concentrare de multiplicitate. Această formă reprezintă formula fertilă a vieții – „un despotism în cadrul ideii interne ce nu lasă materia să răbufnească.” Lumea de aici este largă și bogată. În ea avem o multitudine măreață de forme care se demarchează un pe alta și sunt „indestructibile.” Morfologia vegetală precum și cea animală, scrie Leontiev, „nu este nimic altceva decât știința care se ocupă de faptul cum uleiul de măsline trebuie să devină ulei de stejar și cum uleiul de stejar trebuie să devină ulei de palmier.” Rădăcina determină ce fel de frunze vor crește, ce fel de muguri și fructe vor crește. Analogic, Leontiev privește istoria ca și știința varietăți cultural-istorice imense. În ceea ce privește această atitudine, Leontiev a fost prompt în privința lui Danielovski prin punctele de vedere exprimate de acesta din urmă în *Rusia și Europa*. Iată o idee descoperită în Herzen și chiar mai înainte în prințul Odobeski, unul dintre primii schellingieni ruși din cadrul cercului filosofic de la Moscova intitulat „iubitorii de înțelepciune” [*libomudri*] din anii '20. În cele din urmă avem de a face cu punerea în practică a teoriei speciilor organice din câmpul istoriei. Două motive necesită să fie accentuate. Mai întâi este vorba de izolarea organică de fiecare tip. În al doilea rând este vorba de echivalentul teologic al tuturor tipurilor în termenii intensității cu care au fost produși – deasemenea mai este vorba și de momentele întregului. Iată în ce constă rațiunea schimbărilor paradoxale. Construite cu scopul de a justifica și înțelege ireductibilul și particularul din câmpul istoriei, teoria tipurilor istorico-culturale se schimbă într-un monism substanțial, într-o teorie a umanității ca și unitate. Danielevski a recunoscut și mărturisit acest lucru. Pentru el și pentru Herzen, variația deplină a tipurilor istorice este „o variație pe una și aceeași temă,” singura totalitate a tuturor tipurilor exprimă natura umanității – la fel cum simpla varietate a formelor organice manifestează esența reală a naturii. „Pentru existența colectivă ultimă a umanității,” scrie Danielevski, „nu există determinare sau o altă datorie decât a manifestării a două aspecte și direcții a puterii vitale ce stă ascunsă în idea umanității și care nu poate fi epuizată de o cultură individuală sau de un tip de cultură istorică a dezvoltării.” Este mai mult un fel de manifestare la intervale de timpuri diferite și de „locuri istorice diferite precum și de rase diferite.” Aceste vorbe ne amintesc de concepția lui Bergson despre dezvoltarea puterii vitale asemenea unei forme de foc înmănușate ce nu face nimic altceva decât să realizeze într-o varietate de căi permanent diverse irealizabila pleromă a puterii și posibilităților latente.¹¹ Danielevski urmându-i lui Leontiev poartă mai departe destul de consistent idea pluralității ca fiind

¹¹ Bergson vorbește despre Dumnezeu ca și despre „centrul din care răsar neîncetat lumi asemenea unor rachete dintr-un foc îngemănat.”

produsă de cel mai extrem relativism. Postulatul particularității este extins la scopul general al vieții umane, cu excepția idelor de Dumnezeu și Biserică – ultima fiind folosită ca un postulat și ca un imperativ. Astfel orice variație este justificată *a priori* servind complexitatea întregului astfel încât posibilitatea selecției calitative precum și a evaluării este exclusă. În același timp, întreaga varietate a vieții în imanența sa exclusivă este într-un anume fel separată de idea de Dumnezeu. De fapt, acest lucru nu este un silogism sau o teorie, ci deasupra a orice este expresia unei înclinări invincibile a conștiinței romantice, care mai mult sau mai puțin evită problema realității și a adevărului. În Leontiev, acest lucru iese la lumină cât se poate de definitiv și de puternic. Având o privire cât se poate de romantică asupra lucrurilor el încearcă să renunțe la decizia cu privire la problema realității. Pentru evaluarea materială pe care nu o neagă dar totuși încearcă să o ascundă, el substituie una estetică pentru care pledă destul de energetic și de pasional. Toate acestea sunt substanțiate de indiciul emfatic care conduce către inaccesibilitatea absolută „a celei mai teleologice decizii.”

Leontiev joacă piesa unui fel de selecție istorică – el evaluează ca și istoric făcând acest lucru destul de pasional, fără scrupule, rigid, sever și plin de mânie. În cazul lui Leontiev avem de a face cu judecata unui romantic și cu verdictul unui estet. O evaluare critică în conformitate cu categoriile complexității și perfecțiunii formei – acesta nu a fost pur și simplu criteriul prim al lui Leontiev, ci probabil singurul criteriu istoriosofic. Verdictul său în privința Europei a reprezentat din nou o discuție patologică, o judecată a Europei contemporane și nu a începuturilor culturii europene. El privea soarta apusului nu ca și o tragedie intelectuală cât mai mult ca un fel de calamitate logică sau ca și un sfârșit inevitabil și cu neputință de ocolit. A trăit mult prea mult timp în Apus și și-a dat seama că acesta este epuizat, sfârșit. Puterea vitală este sfâșiata iar “procesul unei simplificări noi și învârtitoare” a fost pusă în funcțiune – în cuvinte mai simple: s-a apropiat moartea psihologică. Leontiev nu spune nimic cu privire la faptul dacă în Europa s-a trăit bine și drept. El nu judecă principiile și fundamentele vieții. Este gata să aprobe trecutul Europei. Îl privește ca un poem epic eroic, cavaleresc – „în viața europeană,” susținea el, „a existat mult mai multă particularitate, mai mult liricism, mai multă conștiință, mai multă rațiune și mai multă pasiune decât în oricare dintre lumile istorice trecute.” El respinge prezentul european plin de pasiune ca un fel de *facies hippocratica*, o mască detestabilă a morții. El observă standardul de trai decăzut, sfârșitul valorilor estetice. „Am prin urmare dreptul să urăsc o astfel de rasă umană săracă și lipsită de orice valoare” exclamă el. Este iritat de procesul încet al luptei europene cu moartea, exclamă el. Victoria omului cotidian nu reprezintă nimic altceva decât căderea culturii, însemnând dispariția poeziei și a frumuseții. Acesta rămâne un criteriu conclusiv pentru Leontiev. Leontiev compară patosul procesului „egalizării liberale” ce duce la nivelări și reduceri rezultând în monotonie și o moarte semnificativă datorită patosului unei diferențieri lipsi de egalitate. Acesta este doar un patos estetic. Leontiev simțea coșmarul micului burghez intrând în Europa și în întreaga lume culturală. El nu a cercetat niciodată rădăcinile intelectuale ale acestei degenerări interne. Nu a folosit nici criticismul religios și nici filosofia religioasă a istoriei europene. Pentru el totul duce în spre un protest estetic, la o indignare aristocratică. „Nu este groaznic și jenant să știm că Moise s-a suit pe Sinai, că grecii au construit clădirile lor elegante pe acropolis, că romanii au purtat războaiele punice, că ingeniosul și omul asemănător cu un zeu Alexandru purtând un coif inelat pe capul său l-a crucificat pe Graniciu și a fost victorios la Arabela? Nu este oare groaznic și jenant să știm că Sfinții Apostoli au dat un răspuns extrem de capabil lumii și așteptărilor ei prin mesajul lor, că mucenicii au îndurat torturi, că poeții au cântat și vorbit, că mâinile artiștilor au folosit pensula de pictat la fel cum mâinile cavalerilor au folosit sabia în jocuri de glorie? Toate acestea numai pentru ca „burghezii germani, francezi sau ruși să poată duce o viață ușoară în îmbrăcămintea lor ușuratică și detestabilă, „individual” și

„colectiv” construite pe ruinele unei măreții trecute.” În această triadă găsim adevărata esență a gândirii filosofice a lui Leontiev.

Leontiev a fost animat de o iubire pasională pentru Orient. A iubit Orientul apropiat actual mai presus de orice pentru folclorul și natura sa, a iubit destul de mult poetica stâncilor și a mării, poetica unei vieți patriarhale și poetica patimilor eliberate precum și încântarea sudului. A iubit vechiul Bizanț și „idea” bizantină în sine și prin sine, dar ea rămânea numai o iubire estetică. Leontiev a perceput Bizanțul numai estetic. Pentru el bizantinismul era o simplă „idee” însemnând mai întâi „cea mai puternică antiteză posibilă în fața ideii umane universale în conformitate cu o egalitate răspândită în întreaga lume și la nivel general ce însemna nimic mai mult sau mai puțin decât libertate, perfecțiune și satisfacție.” El privea bizantinismul ca și antidotul duhului unei simplificări nivelatoare. El a accentuat necesitatea acestui antidot pentru Rusia. Destul de ciudat nu a recunoscut sau încunoștințat în nici un fel această atitudine ca fiind tipic rusească. În ceea ce privește fundamentul național, Leontiev l-a privit ca pe un fundament nivelator. Pentru el „stihia”¹² rusească reprezenta ceva „amorf” și „neorganizat.” În aceasta el a văzut ceva pozitiv – o plasticitate care face posibilă o formare pozitivă. El pune preț pe formă mai mult decât orice. În ceea ce privește realitatea rusă, din nou, el era atras de forma impusă lui din afară, de forma bizantină ce a intrat în mod liber și adânc în viața materială rusească neformată încă. În același timp, el a fost atras estetic de varietatea existenței ruse, de forța și adâncimea rusească. Pentru el opoziția Rusiei în fața Europei avea înțeles estetic. El cere particularitate de dragul varietății formelor. El tânjește după „o cultură originală și inventivă,”¹³ o nouă artă plastică, noi culori. Destul de ciudat, în conștiința lui Leontiev setea după putere estetică a stat în legătură cu patosul violenței și a unei neegalități violente. Leontiev tânjește după o expunere creativă dar nu crede în posibilitatea ei. Similar, se teme că acea *stihie* a vieții să nu fie mult prea particulară și astfel să se dizolve fără o intervenție violentă din afară. Aceasta nu este o problemă a unei „reîntoarceri senile” la simplificare ci a unei condiții amorfe primare. Leontiev nu a vorbit din întâmplare despre despotismul ideilor, despre despotismul intern al formelor. Entitatea s-a dublat în ochii lor: forma disimulată, materia dizolvată – ca și cum până și în natură lipsa de egalitate și frumusețe au fost determinate de o forță. În acest mod, în viața umană, frumusețea se materializează prin forță, forma fiind impusă într-un mod violent. Iată un mod estetic de a gândi: în acest fel sculptorul își folosește dalta sa pentru a ciopli în blocul amorf și crud. Astfel patosul lui Leontiev este determinat estetic: el privește particularitatea ca fiind protejată. În aceasta se descoperă o contradicție internă: teoria organică și patosul formării violente sunt incompatibile. Această contradicție izbucnește morbid în gândurile sale despre destinul rus. El nu credea în puterea organică a vieții rusești sau în principiile abstracte ale inegalității și ordinii. Aceste principii nu reprezentau o putere în realitatea contemporană rusească. În aceasta constă sursa gândirii sale, frica și disperarea sa. Leontiev nu a simțit niciodată sensul intelectual al destinului rus, nici speranțele din anii culturali și speranțele patriotice și nici în cei al dezamăgirilor sale experimentale. În aceasta constă paradoxul teoriei sale estetice asupra istoriei. În aceasta constă sursa ultimă a pesimismului său.

Destul de ciudat, pentru Leontiev istoria nu a fost niciodată simțită ca și o istorie a intelectului. Filosofia istoriei sale este o istorie a unui proces periferic. El nu a perceput misterul ultim și metafizic al istoriei – și mai mult el a respins metafizica implicit. El nu a vrut să treacă dincolo de „înțelegerea estetică.” El nu a dorit cunoașterea unei filosofii religioase a istoriei. Cu adevărat, se poate spune că el nu a văzut înțelesul religios al istoriei. Pentru el

¹² Trebuie înțeleasă ca o lipsă de fundamentare a existenței naționale. Expresia trebuie înțeleasă mai mult întru înțelesul limbajului științific deoarece nu poate fi tradusă adecvat prin intermediul altui limbaj.

¹³ În cuvântul rusesc „*originalnaia*” se cuprind ambele sensuri.

creștinismul ca și o putere istorică nu este adevărul ci un principiu organizatoric și un principiu ce variază, un principiu al contrastului.

Ca unic adevăr, creștinismul poate fi puterea unei vieții personale dar nu și puterea istoriei. Mai mult decât atât, pentru Leontiev chiar și în viața personală, creștinismul este numai putere și un postulat pentru abdicare dar în nici un caz puterea schimbării și sfințirii. Nu este destul de greu a judeca inconvenientele pesimismului lui Leontiev: prin distincția dură precum și prin opoziția dintre creștin și criteriile naturale ale vieții, el încearcă să justifice individualitatea sferei naturale, a propriilor valori și principii. El se aventurează să susțină: „creștinismul nu neagă eleganța înșelătoare și malițioasă a celui rău; nu face nimic altceva decât să ne învețe să luptăm împotriva-i și să ne trimită îngerul rugăciunii și al abdicării în spre ajutorul nostru.” Pentru Leontiev, creștinismul este religia sfârșitului, profeția sfârșitului – a unui sfârșit transcendent. „Sfârșitul nu poate fi decât unul.” Leontiev exclamă: „Tot ceea ce este pământesc se sfârșește! Viața și istoria sunt epuizate!” Aceasta înseamnă că creștinismul este numai o teorie a sfârșitului, prin urmare nu una a vieții.¹⁴ O rigiditate de acest gen cuprinde procesul de secularizare! Dacă nu există o doctrină creștină a vieții, ci numai una cu privire la finalul vieții, una a abdicării vieții, înseamnă prin urmare că poate exista o singură teorie naturală a vieții. Prin urmare, înseamnă că teoria naturală a vieții este adevărul ultim al vieții, adevărul devenind o nulitate, dar o nulitate elegantă care sprijină și ține captiv sufletul nostru. Filosofia istorică oferită de Leontiev este o filosofie a neliniștii vieții pământești, o filosofie a decăderii și o filosofie a unei vieți decăzute, o terorii a dezvoltării istorice și a decăderii istorice. Creștinismul scoate omenirea afară din nulitatea deșartă a vieții, dar nu neagă că această viață este frumoasă – aceasta este opinia lui Leontiev la care nu a vrut să renunțe. În alte cuvinte, Leontiev vrea un adevăr dublu: eterogenitatea sa îi permite juxtapunerea sa. Un adevăr – adevărul ultim al creștinismului este adevărul catastrofei și al tragediei. Este un adevăr lipsit de bucurie și lipsit de orice consolare. Există un alt adevăr presupus al tranzitorității vieții – deoarece viața este tranzitorie – dar înseamnă viață – înseamnă bucurie. Ea nu trebuie negată, ci trebuie doar să ne separăm de ea. „Iubesc puterea morții dar nu cred în lipsa de greșală a rațiunii,” zice Leontiev. „Pentru acest motiv Leontiev nu vrea să depășească dualismul. În opinia lui el ar reduce perfecțiunea creștinismului și în același timp ar dezbrăca de frunzele sale copacul înflorit al vieții. Leontiev admite destul de franc că creștinismul este ostil vieții, că reduce nivelul varietății în niște cuvinte simple, că „omoară estetica vieții pe pământ” acest lucru fiind un fel de act heteronomi de a subordona creștinismul „din egoism transcedental de frica judecății de dincolo de groapă.”

Această frază ne descoperă inaccesibilitatea ultimă a ideologiei romantice: incapacitatea de a acomoda schimbarea veșnic reînnoită. Aici avem de a face cu un cerc magic fatal, cercul naturalismului imanent. Acum apare o antinomie paradoxală: din punctul de vedere optimist al vieții se naște pesimismul. Leontiev este îndrăgostit de frumusețea vieții ca fiind ceva nemuritor. Se pare că acest lucru este o frumusețe moartă: un cer în care te naști și apoi dispari. Adevărata circulație a naturii este o moarte eternă. Nu poate exista – acest lucru este cât se poate de evident! – o filosofie pozitivă a istoriei. Concluzia inerentă a gândurilor lui Leontiev l-au dus la pesimism. Pesimismul său l-a tras ca și o concluzie a experienței istorice sau ca și o sinteză a impresiilor primite în viață sau ca un fel de act intern de expunere de sine. Ca și o forță operatoare primordială viața trebuie să fie însoțită de o eliberare de energie. Leontiev consimte la o astfel de apocalipsă naturalistă admitând faptul că presentimentele sale corespund cu cele ale lui von Hartmann. De fapt acestui punct de

¹⁴ În ceea ce privește această atitudine, a se compara opinia exprimată în scrierile lui Overbeck: “Unerledigte anfrangen and the heutige Theologie” în *Die Theologie und die Kirche, Ges. Vortrage*, vol. 2, p. 5 ff.

vedere apocaliptic îi lipsește orice înțeles moral. Acest lucru reprezintă mai puțin o judecată a celui rău decât o epuizare a răului, o epuizare prin forță. Odată cu Leontiev acest sfârșit natural inevitabil al întregii existențe nu face nimic altceva decât să-și asume problema evaluărilor interne istorice. În ultimă analiză totul devine epuizat. Standardul estetic rămâne ultimul standard al vieții, principiul sintezei și tensiunii. Fiecare trebuie să se evalueze pe sine – „din cauza fricii judecății celei din urmă.” Concluzia pesimistă a lui Leontiev este determinată de pesimismul său obstinat, de concepția sa în întregime estetică a realității, de respingerea datoriei de a schimba viața creativ. Ascetismul lui Leontiev este modul și calea prin care viața este păstrată neschimbată iar nu calea reînnoirii. Ascetismul se pleacă datoriei naturaliste ca și o modalitate a unei inegalități crescute precum și ca o varietate. Ascetismul este un antidot împotriva morții naturale. Leontiev neagă libertatea omenirii nu din cauza lui Dumnezeu ci din cauza nulității lumii. Ar fi nedrept să-l acuzăm pe Leontiev că a fost înfrânt de a această eroare monofizită – greșeala lui reprezintă chiar opusul. Monofizitismul a fost animat religios de patosul reînnoirii, de setea de a schimba tot ceea ce este natural într-o ordine dumnezeiască. Iată ceea ce încearcă să evite Leontiev: el iubește doar lumea neschimbată, se teme de orice forță a schimbării. Rozanov mărturisește destul de potrivit că Leontiev răspunde cântecului angelic de la Betleem: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu!” cu un simplu: “Nu vrem pace!” Dumnezeu să fie lăudat întru înălțime, timp în care pe pământ lipsa de egalitate va domina, adică lupta pentru viață ca și o sursă de frumusețe fascinantă. La nivel estetic Leontiev cere nedreptate și minciună. Iată cel mai adânc înțeles al tragediei sale interne. Această tragedie este una a unui romantism consecvent. Ca și romantic, Leontiev nu poate crede, el nu crede, dar tânjește după credință – „din cauza unui egoism transcendent.” Credința sa este un gest pasional dar ambiguu. În același timp se vede în el o voință în spre ambiguitate. Fiind prea slab să renunțe la patimile sale romantice, Leontiev suferă și plânge din cauza expunerii sale la faptele vieții. Iată principalul său motiv pentru criticismul său cultural. Dar nici prin aceasta el nu-și face prieteni. Astfel că puterea vieții sale este terminată. Tragedia ultimă a romanticului constă în faptul că până și credința nu-l mântuie din îndoieli, nu-i oferă nici o justificare a vieții ca să-l poată scoate afară din „finalul său mort.” Din acest motiv toată bucuria se ia de la el. Credința sa colorează lumea într-o nuanță cenușie și pală, într-o nuanță a morții. Leontiev a completat gândirea lui Herzen și a fost credincios acestuia. Credința nu l-a regenerat și pentru acest motiv el nu s-a eliberat de pesimism. Pentru el, o plictiseală de neîndurat a reprezentat concluzia finală, o plictiseală în care iritarea, disprețul și mânia au fost amestecate destul de straniu într-un fel de țesut otrăvit. Pe baza premizelor lui Leontiev, anumite concluzii ispititoare au putut fi direcționate într-o „revoluționară” rupere a lanțurilor plictiselii. Într-un anumit sens, Rozanov a tras și el o astfel de concluzie respingând creștinismul din cauza iubirii sale pentru frumusețea naturală. Această concluzie înseamnă o reîntoarcere la romantism, o reînviere a eroismului romantic. Adevărul este că acesta nu-l mântuie pe om din contradicții și din moarte. Patosul nașterii satisface tânjirea după imortalitate. Acest patos poartă lipsa de față, un fel de *stihie* impersonală, unde impersonalul se amestecă în oceanul vieții – iar naștere este o naștere a vieții. Din acest final mort ieși afară numai prin renunțarea la premisele romantice și prin credința în superioritatea naturii personalității umane. În aceasta constă sensul real al personalității umane. În aceasta constă sensul real al revelației creștine – care reprezintă o antiteză la romantism.

Romantismul reprezintă un patos natural timp în care creștinismul nu înseamnă nimic altceva decât descoperirea omului și astfel revelația adevăratului sens al vieții. „Tortura unei minții aflate perpetuu în îndoială nu înseamnă nimic deosebit în comparație cu cea a unei inimi aflate perpetuu în îndoială,” iată considerentele unuia dintre cei mai pătrunzători

romantici ruși: Grogorev. Iată suferința oricărui romantic: îndoiala inimii și îndoiala conștiinței de sine. Eroismul se sfârșește în deziluzie și plictiseală. Patosul eroic reduce misterul individului și este pedepsit de spaima impersonalului.

III

O ieșire din lipsa de finalitate a romantismului duce la creativitatea lui Dostoievski. Într-un anume sens acest lucru a reprezentat un răspuns direct la îndoielile lui Herzen – ceea ce înseamnă că nu s-a oferit un răspuns exterior ci unul interior. Dostoievski a completat adevărul lui Herzen, la fel ca și adevărul oricărui fel de romantici ce constă în respingerea și expunerea hiliasmului istoric, în depășirea hiliasmului optimist. În cele din urmă, depășirea rămâne pur estetică. Hiliasmul istoric este inspirat din tânjirea după tranchilizare și balanță – în el se descoperă lipsa de receptivitate precum și indiferența față de categoria personalului, intenția și nădejdea de a dobândii fericirea fără nici o creativitate personală. Romantismul protestează destul de just față de acest lucru. Acest protest nu vine din adâncurile finale ale cunoașterii personale de sine. Pentru acest lucru romantismul contrastează de fapt lipsa de personalitate a tranchilității cu lipsa de personalitate a patimii. Adevărata depășire a hiliasmului este posibilă numai prin absorbția metafizică a idealismului. Prin urmare Insuficiența individualismului orientat simplu precum și concludiv prin sine devine necesar evidentă. În aceasta constă principalul motiv al ideologiei lui Dostoievski.

Problema istorică a viitorului l-a îngrijorat pe Dostoievski încă din tinerețe. El a simțit apropierea viitorului destul de clar. În tinerețe era un visător, visele sale asumându-și o intensitate ecstatică. Soiul acesta de muze i-au descoperit lui Dostoievski faptul alarmant al discutabilității și fragilității personalității izolate, amenințată de împrăștiere și decădere atunci când se află în izolare completă. Aceasta nu este o simplă observație psihologică. Pentru Dostoievski, taina metafizică a individului a fost ascunsă în ea: egocentricitatea personală precum și libertatea și pericolul fatal al izolării – iată antinomia primă care a devenit destul de apăsătoare pentru Dostoievski încă din tinerețe. A încercat să învingă acest lucru prin umanismul creștin, prin schema socială, cea etică și cea utopică. Aceasta a reprezentat pentru el un sfârșit etic mort în care el a căutat o soluție etică. Ideea unei fraternizări socialiste nu i-a fost sugerată de o simplă simpatie sentimentală și nici de un vis estetic ci în primul rând de un instinct particular al unei determinări de sine metafizice. În aceasta constă finalul: nici un om nu poate să scape din egocentrism și în același timp nu poate fi la nesfârșit în centru. Problema nu este de a afla o măsură cantitativă a determinării de sine. În schimb, se ocupă primar de calitatea și sensul unei astfel de egocentricități. O astfel de concluzie a devenit extrem de clară pentru Dostoievski mai târziu – după catarsisul de pe podiumul condamnaților, după experiența din exil și din pușcărie. În noua experiență numai atitudinile pe care deja le-a întreținut în timpuriile dintâi a devenit clară. Sensul libertății naturale umane – iată prima concluzie a lui Dostoievski din timpul experiențelor din pușcărie. Se poate trăi numai în libertate și cu Dostoievski condiția lipsei libertății din pușcărie se extinde la problema constrângerii în general. Iată o problemă ambiguă. Pe de o parte, o viață socială obligatorie este imposibilă și intolerabilă – viața nu poate fi întemeiată cu forța, indiferent de natura ei – nu putem trăi sub presiunea constrângerii. Pe de altă parte – acest lucru fiind ceea ce șochează pe Dostoievski cel mai mult – există o ispită tragică în controlul drept al unuia față de altul, în dreptul de a influența unul pe altul. Nu numai lipsa de libertate este de netolerat și de conceput ci mai cu seamă o libertate aflată sub restricție care și ea la rândul ei devine nepermisibilă și distructivă deoarece descompune și consumă personalitatea. Dostoievski încearcă să descopere acest sfârșit mort cât mai bine cu putință în *Notele din subsol*. „Omul

din subsol” se opune just constrângerii mușuroiului de furnici, cerând și străduindu-se să dobândească libertatea. Încunoștințându-se pe sine, el se sufocă din cauza egocentrității sale lipsite de necesitate și timp în care întregul conștiinței personale de sine se pierde și se clatină. Aici ne răspunde inima lui Dostoievski. Protestul împotriva necesității nu stabilizează și constrânge taina vieții. Trebuie adăugat că problema „omului mândru” care este emancipat de propria-i libertate și intenționează să trăiască pe cheltuiala patosului său de mai înainte, rămâne un lucru cât se poate de apăsător pentru Dostoievski pentru mult timp. Dostoievski descoperă dialectica suicidală a egocentrității personale nu numai prin genul celei a „Omului de subsol” ci și în persoana lui Rascolnicov și a Marelui Inchizitor. Egocentrismul se sfârșește fatal în sinucidere.

În 1863 Dostoievski era plecat în străinătate unde s-a întâlnit cu Herzen. Această întâlnire a avut urmări. În *Notele cu privire la impresiile de vară* scrise în toamna aceluiași an, reverberațiile „sfârșiturilor și începuturilor” lui Herzen pot fi auzite destul de clar, dimpreună cu rezonanțele din alte scrieri ale lui Herzen, ca de exemplu *Scrierile din Franța și Italia* sau *Scrieri de pe alte maluri*. Bineînțeles că nu avem de a face cu împrumuturi sau imitații. Povestirea lui Dostoievski exprimă o experiență vie și directă, un contact intim cu Europa. Dostoievski a văzut și a experimentat același lucru ca și Herzen. El a privit Europa ca un ținut al unei fețe necolorate și din câte se pare a fost destul de înspăimântat de aceasta. În această spaimă și concomitent în această dezamăgire au existat multe motive destul de ciudate și destul de inaccesibile lui Herzen. Pentru acest motiv concluziile lui Dostoievski au fost diferite deși nu imediat. În Europa Dostoievski a auzit „ceva de genul dangătului clopotelor de înmormântare” și și-a dat seama că „balanța a fost lovită,” că ceva fatal și final a fost împlinit și a devenit adevărat. El a văzut triumful fiecărui om, victoria unei puteri nivelatoare, nebuloasa ideii estetice. Nu asta l-a îngrijorat însă și nici nu l-a jenat. El nici nu a mai rămas adeptul unei abdicări ascetice. Impresiile lui din Europa s-au amestecat într-o imagine apocaliptică oribilă. „Este asemenea unei imagini biblice, ceva din Babilon, ceva dintr-o profeție din apocalipsă, ceva ce s-a petrecut în fața tuturor,” iată ce scria el. El a profețit catastrofa și sfârșitul: „totul se va prăbuși într-un minut și va dispărea fără nici o urmă.” Aceasta va fi marea cădere – „Europa se situează în evul unor revoluții uimitoare care nu vor fi voite a fi înțelese de nici o minte umană.” Acest lucru reprezintă o prevedere mult prea naturalistă și din câte știm noi Dostoievski nu vorbea despre o decădere senilă. El a perceput o mare catastrofă morală și religioasă, o explozie și un colaps intelectual. Aceasta, în ochii săi reprezintă tragedia religioasă precum și trădarea creștinismului occidental. El critică ideile europene, principiile culturii ei. O întreagă schemă sublimă a tragediei europene devine vizibilă gradual în conștiința lui Dostoievski: „aceasta este catastrofa ideii romane.” Roma antică – iată un mare mușuroi uman. Pentru omul antic, imperiul în sine nu era nimic altceva decât un ideal religios. Era idealul omului-dumnezeu. După Dostoievski, din acest ideal a rămas puterea conducătoare și de rezistență până și în Roma creștină, pentru întreaga umanitate europeană. „S-a iscat un conflict între cele două idei aflate în opoziție naturală directă. Zeul-om l-a întâlnit pe Dumnezeu-om, Apolo de Belvedere s-a întâlnit cu Hristos.” În Occident Apolo nu este în întregime înfrânt – el reprezintă idealul omului-zeu. Dostoievski privea creștinismul vestic ca pe un compromis, o substituie și o trădare. Acest lucru reprezintă sensul ultim și taina catolicismului. Aici a fost proclamat un nou Hristos, unul care nu se aseamănă celui dintâi și care a căzut pradă celei de „a treia ispitiri a diavolului în deșert.” „Catolicismul a proclamat un Hristos opus,” scria Dostoievski în ultimele sale zile. El se gândea la „impura catedrală” din Vatican, „Roma lui Iulian Apostatul, nu una ce a fost distrusă, ci mai mult victoria lui Hristos în cadrul unei lupte noi și finale.”

Indiferent de faptul dacă Dostoievski a avut sau nu dreptate în diagnosticul și prezicerile sale, în orice caz, în ceea ce privește Europa el a pus întrebările cele mai critice pentru cei preocupați de adevărul și puterea intelectuală. El nu a redus niciodată puterea occidentului la un nivel naturalist. Pentru el nu este nimic altceva decât o criză naturalistă. Pentru el este o criză a ideilor. Lui Dostoievski i se părea că toate principiile mișcătoare ale vieții europene precum și principiile de la 1789 nu sunt nimic altceva decât reîncarnări ale ideii antice romane și catolice. Pentru înțelegerea lui socialismul nu este nimic altceva decât „moștenirea catolicismului.” Este vorba despre o secularizare a socialismului. El simte unitatea intelectuală a Europei timp în care pentru el toată istoria occidentului se preschimbă în istoria turnului Babel. Această idee reprezintă la nivelul prezent un haos de contraste actuale. Produce confuzie și o oroare teribilă a vieții. Trădarea intelectuală duce la o controversă împotriva lui Dumnezeu. Pentru Dostoievski criticismul Europei se schimbă în criticismul ideii romane, a idealului roman a „unei unități pline de forță a umanității.” Punând Rusia în opoziție cu Europa el nu face nimic altceva decât să contrasteze aceste idei, idealul creștin desfigurat de ceea ce nu este genuin, perfect și împlinit. Parimiile sale naționaliste precum și parțialitățile sale nu se ușurează deloc. Pentru el Rusia este prima și cea mai puternică forță și putere intelectuală. Ortodoxia este extrem de prețioasă pentru el, cum de astfel este pentru întreaga Rusie – ortodoxia, sanctuarul intelectului, imaginea reală a lui Hristos. În creativitatea lui Dostoievski motivele organice au fost întotdeauna foarte puternice, „*pochvenichestvo*.”¹⁵ El nu a depășit niciodată în întregime acel „*narodnichestvo*.” Ultima sa nădejde se bazează pe acest lucru. El nu a crezut în *stihia* rusă și nici măcar în idea rusă. Credea că ortodoxia rusă era adevărata credință și astfel el credea în puterea victorioasă a adevărului.

Dostoievski a văzut și a anticipat această luptă oribilă și măreață, coliziunea a două principii. În alte cuvinte, el a simțit că această bătălie are loc în adâncuri și în cele mai ascunse colțuri ale minții umane. Pentru el tot sensul istoriei, mai exact istoria sacră a intelectului uman constă tocmai în această luptă. Înțelesul acestei lupte constă în determinarea de sine creativă a omului. Omul trebuie să se dedice în smerenie slujirii lui Dumnezeu și făptuirilor înfrățite cu el și astfel să se găsească pe sine însuși întărindu-și personalitatea și libertatea. În atitudinea lui Dostoievski această atitudine se rupe. O singură tragedie se dezvoltă pe două nivele: destinul omului și destinul istoriei. Una și aceeași datorie se dezvoltă în ambele sfere: al vedea pe Dumnezeu și a ne descoperii în Dumnezeu – a face un efort și a ajunge la făpturile înrudite cu noi și a ajunge la lume prin Dumnezeu. Dostoievski era convins că nu există nici o altă cale. A gândit și a vrut să creadă că o astfel de tragedie va fi rezolvată.

În aceasta constă optimismul său. Nu ar fi corect și nici „o dovadă de auz ascuțit” să-l acuzăm pe Dostoievski de un fel de „creștinism liliachiu.” Este adevărat că pentru el perspectivele istorice au fost adesea scurtate și convertite, este adevărat că el a crezut mult prea ardent în victorie, dar el credea într-o victorie a credinței, victoria adevărului. El nu a fost vinovat nici de supraevaluarea realității istorice și nici de amestecarea a ceea ce este cu ceea ce va să fie mai târziu. Este adevărat că el a profetizat o mare armonie, o armonie generală. El spera că judecata oribilă a istoriei se va întâmpla mai curând. El spera că înșelăciunea seculară se va disipa și se va pierde în gol. El spera că turnul Babel va cădea și că din estul ortodox cuvântul păcii va răsună peste o lume distrusă. Precipitarea profețiilor sale nu slăbește sensul idealului său. El aștepta pocăința unui mare păcătos. Dacă el greșea și păcătosul nu se pocăia, înceta oare chemarea sa la pocăință să fie adevărată? S-ar putea spune că sinteza finală a lui Dostoievski nu a reușit definitiv. El ridică corect problema sintezei.

¹⁵ Ceea ce înseamnă că suntem adânc înrădăcinați în noul național.

Pentru Dostoievski sinteza finală nu a reușit definitiv niciodată. Dar el totuși a ridicat corect problema sintezei. Pentru Dostoievski credința în Dumnezeu stabilea credința în om și în calea istoriei – ambele căi sunt complicate și dureroase. În punctele sale de vedere metafizice Dostoievski prezintă această tragedie intimă metaforic și nu simbolic. În același timp el prezintă taina intelectului. Motivul său fundamental este libertatea. În romanele lui Dostoievski avem de a face cu un realism dublu: realismul istoriei și realismul metafizic. Realismul istoric al lui Dostoievski nu constă în repetiția lui *byt*¹⁶ și a mediului înconjurător ci mai mult în prezentarea intelectului și a sensului periodizării istorice. Toate aceste imagini sunt dramatice, ele reprezintă imaginea căutătorului rus după adevăr, adevărul fiind considerat a fi cunoaștere și dreptate. Toată viața sa Dostoievski intenționa să descrie istoria sufletului rus într-o manieră epică, să descrie calea europeanului rus, a rusului intelectual, a rusului timpului său. Acest lucru nu a fost posibil pentru el. Sinteza s-a dezintegrat. Dostoievski a narat episoade singulare pe care nici măcar nu le putea combina într-un poem epic uniform. Probabil că această sinteză nu putea fi anticipată profetic deoarece nu putea fi dobândită în această viață. Gândirea lui Dostoievski nu s-a dezvoltat numai la acest nivel. Genurile sale sunt tipuri umane. În general tipuri ale modului de a fi uman. Aici Dostoievski ajunge la adâncurile metafizice și descrie realitățile originale precum și fenomenul minții umane. Intern el depășește romantismul. Soarta intelectului uman i se descoperă ca fiind o tragedie a libertății. Acesta nu este un proces al unei dezvoltări evoluționar continue ci mai mult o luptă. Nu este lupta individului cu o soartă impersonală în care individul este ruinat sau suferă de presiunea a ceea ce nu are nici o aparență, în care individul este tăiat de forța abstractului. Aceasta este o luptă internă în adâncurile cele mai dinăuntru ale individului distrugător de sine ce moare nu în lupta convulsivă împotriva mărimii atotcuprinzătoare ci în tornada propriei voințe fluctuând între dorința dintre bine și rău. „Istoria metafizică a intelectului,” după cum spune Berdiaev destul de potrivit și pe care Dostoievski l-a reprezentat atât de puternic, constă într-o discordie și o fluctuație finală. Acest lucru este mai presus de orice fel de tânjire morală și o lipsă de orice fel de confuzie. Pentru Dostoievski problema estetică devine una a nivelului etic. El și-a făcut din aceasta o datorie în a imagina și prezenta omul “în întregime frumos,” acest lucru neînsemnând nimic altceva decât a face cunoscut fenomenul binelui. Dostoievski arată că fenomenul binelui se poate descoperii prin și într-un rău. Dostoievski face cunoscută dialectica pocăinței. În ciuda acestor tensiuni dinamica antitezei binelui și a răului a rămas valabilă pentru el întotdeauna. El adâncește antinomiile morale și antitezele până la limita ultimă a rădăcinilor sale ontologice. El s-a străduit să arate adâncurile metafizice ale răului: pentru el decăderea morală nu însemna nimic altceva decât decădere metafizică, decăderea individului. Tocmai din acest motiv în Dostoievski motivul “dublului” apare atât de bine pus în evidență și atât de distinct. Deasemenea apare motivul antitezei și motivul tragediei persoanei precum și a măștii ei. Personalitatea umană poate fi actualizată și realizată numai în cadrul și prin intermediul binelui. Din acest motiv așa se definește pentru Dostoievski diferența dintre principiul formal al individualității și principiul intelectual al personalității. Pentru romantic avem de a face cu o limită estetică, cu nivelul intensității, al complicațiilor și al puterii timp în care pentru Dostoievski avem de a face cu o limită morală: omul se poate descoperii uman numai și numai în bine. Dincolo de bine omul încetează să fie el însuși. Personalitatea lui decade într-un vârtejul măștilor și cel al fațetelor. Sensul figurilor sale creative constă în această cunoaștere și în acest punct de vedere. Iată ceea ce a încercat să demonstreze și să dovedească cel mai bine decât orice. Pentru Dostoievski vorbirea nu e creată de principiul abstract al binelui ci de Dumnezeu personal creștin și mai

¹⁶ Existența națională și sol original, spațiu viu.

presus de toate în Hristos. "Liniștea este pentru om o sursă a vieții, mântuirea din deznădejdea adusă pentru toți oamenii precum și condiția *sine qua non* pentru existența întregii lumi. Această liniște poate fi tradusă în aceste cuvinte: Cuvântul s-a întrupat!" Iată ceea ce a scris Dostoievski în *Notele* sale. Prin motivul istoriei i-a fost descoperit sensul ultim al istoriei. Acest sens poate fi descoperit numai și numai prin metafizica creștină, prin teologie și prin cuvântul lui Dumnezeu.

În călătoria sa intelectuală, Dostoievski a pornit de la premisele romantice și de la motivele romantice care au fost extrem de puternice în creativitatea sa. Acestea au fost motivele particularității sale personale și a arbitrarității sale de sine, au fost motivele patimii și încântării sale. Dostoievski a simțit cu fiecare fibră a ființei sale, cu toate adâncurile subconștientului și cu toate abisurile minții sale lumea teribilă și întunecată a sufletului. Contestările romantice i-au fost întotdeauna destul de evidente. Aceste lucruri se aplică și la filosofia istorică: noțiunea de oameni, organismul lui *pochva*¹⁷ – iată numai câteva din categoriile sale favorite. El intră într-un anumit gen de înaintă vedere intelectuală. Dostoievski pătrunde în natura intrinsecă a ființei depășind periferia existenței. Lui Dostoievski îi sunt descoperite originile finale ale impersonalului sau mai bine zis stihiiile. Pentru el este vorba de un fel de emanație de personalitate, de o precipitare a deciziei personale a cunoașterii astfel încât personalitatea devine ruinată de patimi sau se scufundă sub presiunea abstracțiilor. Personalitatea cedează sub presiunea propriei fantezii, se încântă pe sine și se pierde. Impersonalul din viața umană derivă din personal – aceasta este idea de bază cu care Dostoievski sparge cercul romantic. Personajul din om devine doar o putere ce trebuie să fie actualizată prin extensiunea voinței și prin puterea minții. Dialectica personalității constă în faptul că poate fi împuternicită în celălalt prin renunțarea la propria inaccesibilitate și izolare – acest lucru fiind realizat nu omogen ci numai în Dumnezeu. În alte cuvinte, personalitatea se materializează numai ajungând la limita tuturor înălțimilor posibile – și nu ajungând la adâncime. Vorbim aici deja de înălțimiile unei alte lumi. Astfel trebuie definit sensul istoriei: este vorba despre istoria umană determinată de sine. Este vorba de tragedia și de lupta pentru idealuri. Această luptă se reflectă în varietatea naturală a tipurilor ereditare. Sursa și sensul vieții umane nu constau în aceasta. Aici din nou Dostoievski depășește naturalismul romantic și subliminează metafizica tipurilor istorico-culturale prin metafizica voinței religioase, a idealurilor religioase și a antiidealurilor. Pentru el unitatea istoriei se stabilește nu de la sfârșit ci de la început. Acest lucru nu se realizează prin providențialism logic ci prin unitatea chemării. Pentru el solidaritatea fraternității și armonia nu sunt o putere înăscută ci o datorie creativă care poate fi realizată printr-un efort final al iubirii. Dostoievski contrastează romantismul noilor teze ale filosofiei creștine într-un anumit număr de modalități posibile. Acest lucru nu este un sistem ci o experiență. Într-o serie de figuri ce se suprapun, Dostoievski descrie lumea metafizică ce i-a fost revelată. De obicei, acest fapt reprezintă o descriere dialectică dramatică. Dostoievski nu prezintă nici o sinteză. El nu a știut cum să-și dezvolte experiența sa noțional, el nu a știut cum să-și combine experiența în idei. Ca și un întreg, creativitatea sa este o simplă sublimitate mitologică. Prin urmare mai există datoria analizei speculative. Mai există încă un mineral metafizic care să fie amestecat și uitat. Acest lucru este doar începutul – începutul unei noi căi, calea metafizicii creștine, calea personalității și a istoriei.

Într-un anumit sens Dostoievski îi răspunde lui Herzen la fel cum Herzen i-a răspuns lui Leontiev. Dostoievski a reușit să spargă acest final mort al romantismului. Nu a fost nimic altceva decât răspuns – un răspuns din interior, din moment ce Dostoievski a depășit zona

¹⁷ Temeiurile pe care se stabilesc caracteristicile naționale.

ispitelor romantice, a cucerit-o și a adaptat-o adevărului parțial al romantismului. Pare-se că Dostoievski și-a împrumutat această zonă. În istoria intelectuală rusă există o ispită romantică separată, un fel de “testare creativă” a romantismului filosofic european. În aceasta constă substanța luptei filosofice ruse din secolul al XIX-lea ce nu a putut fi depășită nici până astăzi și căreia nu i s-a putut supraviețui. În povestea metafizică a lui Dostoievski se oferă nu numai o sinteză critică a acestei lupte ci și un impuls pozitiv. Se pare că odată cu Dostoievski calea filosofiei ruse a intrat într-un nou nivel.

Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.

DESPRE METAFIZICA JUDECĂȚII

„Das Wahre ist keineswegs der art, dass es nur mit unnatürlichen Anstrengungen
Sich finden oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen lisse.”
Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1,18)

În introducerea sa la *Critica rațiunii pure* Immanuel Kant stabilește două tipuri de judecați ce depind de natura legăturii între predicat și subiect – judecățile analitice și judecățile sintetice. Kant a atribuit o foarte mare importanță acestei diviziuni a judecăților „prin conținut.” După cum s-a exprimat în „Prolegomena” acest tip de judecați „merită să fie considerate *clasice* prin intermediul examinărilor critice ale intelectului uman.” Mai mult decât atât deși clară și distinctă la început, la o analiză mai grijulie o astfel de diviziune se dovedește a fi vagă, ambiguă și având mult prea multe fețe. Mai întâi de orice poate oare topica discursului să rămână neclară? „Judecățile” sale ca și elemente ale cunoașterii se află într-un proces de „devenire,” fiind mobile și subiective. Oare ce mai putem spune despre „judecățile” cunoașterii ca și elemente ale cunoașterii care sunt „terminate” prin stabilizarea și legarea obiectelor? În cazul pe care îl examinăm aici, Kant se apropie de problema judecății din punctul de vedere al *lărgirii cunoștinței*: el introduce acest proces prin a distinge între analitic și judecățile sintetice ca și distincție între „explicativ” și judecățile „lărgite.” Al doilea subiect neclar stă în legătură cu acest punct: din analiza ultimă este: ce trebuie luat mai întâi ca și subiect al „judecății”? După cum spune Kant în judecățile analitice predicatul „aparține” subiectului ca fiind „ceva conținut” în el – „în mod confuz și secret” el este deja „conceput” întru el. Spunând aceasta Immanuel Kant se referă sigur la „ceea ce putem concepe *cu adevărat*” în compunerea subiectului și „nu în ceea ce *trebuie să acceptăm la nivel mental* din orice concept (*hinzu denken sollen*).” În toate felurile de judecați predicatul este necesar legat de subiect „timp în care această necesitate a fost fundamentată pe *conceptul în sine*” – *und diese Notwendigkeit schon an den begriffen*. În gândire această legătură rămâne nerealizată fiind cu adevărat împlinită în „actul judecății.” Numai în judecățile analitice structura subiectului nu mai are nevoie „să depășească limitele conceptului” cu scopul de a împlinii sau justifica orice din prevedere posibilă. Judecățile sintetice – cel puțin după gândirea – lui Kant joacă numai un rol *symbolic*. Este vorba de rolul unui indicator: evident un concept incomplet „cuprinzând *numai o parte* din obiect, *stând pentru* acest obiect întreg printr-o singură parte.” Mai mult decât atât „în cuprinderea a *cel puțin o parte* din obiect” se asigură că noul predicat va sta în strânsă legătură cu *același* obiect, „cu obiectul *însuși*.”

Punctul important de accentuat aici stă în problema *relației „conceptului”* (ca și o imagine realizată a obiectului) *cu obiectul*. Distincții între tipurile de judecată „prin conținut” sunt determinate de faptul că în anumite momente un subiect adecvat iasă în relief ca și un subiect care exprimă și *înlocuiește* obiectul, timp în care pentru alții conceptul încă se află în *statu nascendi*. În al doilea caz este natural nevoie de ceva mai mult decât concepte pentru a se realiza o predicăție, „un al treilea lucru,” prezența sau *disponibilitatea obiectului însuși* care este oferit într-o „reprezentare grafică” – *a priori* sau *a posteriori*. Acest „x,” adică „cunoașterea experimentală a unui obiect” care nu a fost folosită încă de gândire nu este nimic mai mult sau mai puțin decât sursa tuturor predicatelor. Aici conceptul devine transformat într-o variabilă ce-și asumă sensuri variate în timpul formării procesului și împlinirii cunoașterii. Această variabilă dorește să ajungă obiectul ca și limită. Formarea acestui concept poate fi interpretată logic (interpretarea celor din Marburg). În orice caz dat în sensul imediat și direct al formulelor lui Kant obiectul trebuie să fie înțeles mai mult ca fiind *psihologic* și *empiric*. Din acest punct de vedere după cum a arătat în întregime și deplin Zigvart¹⁸ repetând gândul lui Scheleiermacher, acea distincție dintre judecățile analitice și sintetice primește sensul unei descrieri genetice: reprezintă *doi pași* de gândire, nu doi pași de judecată – limita și sfârșitul dezvoltării *tuturor* judecăților care *trebuie* să fie de natură

¹⁸ Zigvart, *Logika*, 1, după traducerea lui Davydov, p. 119, ff. Edward Hartman a arătat pe drept că „în gândirea conștientă nu mai există judecați sintetice din moment ce ultimile apar doar ca reprezentări ale unui subiect încă incomplet. Vezi Hartmann, *Kategorienlehre* (1896) pp. 239 - 240.

analitică (adică conceptul trebuie să acopere obiectul într-un astfel încât a merge „dincolo de limitele conceptului” devine imposibil și lipsit de necesitate). Vorbind despre conținutul subiectului, Kant se referă la grupul semnelor presupuse care sunt împlinite în gândire – în „co-semnificația” lor. În acest caz Kant este destul de apropiat de punctul de vedere al asocierilor obișnuite și indisolubile. Acea „co-apartenență” a semnelor obiectului este lăsată deoparte. Pentru acest motiv problema justificării predicatelor este dusă dincolo de limitele studiului judecăților – în domeniul sintezei categorice ce precede judecata. Prin acest transfer ne obligăm să ne centrăm atenția pe chiar problema respinsă de Kant – problema cum *trebuie* să concepem obiectul, problema acestei necesități, *die haftet schon an den Begriff*.

În limitele acestui punct de vedere a lui Kant, natura unei judecății este determinată de natura „obiectului” judecății. În întregul său formativ și atributiv, obiectul nu este nimic altceva decât *fundamentul* judecății, fundamentul pentru fapte ca și un „proces de gândire al judecății.” Pentru noi, structura unui obiect este fundamentul din care derivă predicatele formelor și consecințelor. Ca și fapte ale gândirii, toate judecățile sunt împlinite în forma „fundamentelor și consecințelor.” Principiul „rațiunii suficiente” este reprezentat de formula *tranziției logice*. Astfel, toate judecățile conțin în ele însele o relație necesară din moment ce după cum notează cu destul de multă acuratețe (într-o remarcă care nu se află în nici un fel în legătură cu metafizica sa supusă dezbaterii), conceptul necesității prin sine însuși conține necondiționat doar „consecințele care există mai înainte de orice fundament dat.” „Afară din această dependență, din această „fixitate” prin celălalt mai există doar această secvență de neevitat care purcede din ea.”¹⁹ *Necessitas in predicando* poate să se bazeze pe orice obiect al relației. Acest lucru ne spune destul de puțin despre caracterul acestei relații. Particular, tipurile de relații obiectuale trebuie să fie stabilite prin mijloacele analizei fenomenologice. „Lărgirea” cunoașterii prin judecățile analitice este imposibilă (și lipsită de necesitate) pur și simplu fiindcă întreg conținutul relațiilor obiectuale este epuizat de conceptul-obiect. Aici vina nu constă în slăbiciunea „procesului de gândire judecătoarea” ci mai mult în sărăcia obiectului în sine care este capabil să fie deplin epuizat – până la punctul în care nimic nu mai poate fi aflat despre acest subiect. În contrast o inexhaustibilă *rudis indigestaque moles* servește ca un obiect al judecății sintetice. În această „obscuritate” nedefinită și necunoscută constau toate fundamentările pentru toate predicțiile „lărgite.” Într-o contemplație *a priori* sau *a posteriori* „co-apartenența” necesară unor semne specifice (cele particulare și nu altele) este deja „oferită” – dată *înaintea actului* de judecată.²⁰ În relația cu obiectul de judecată orice judecată este „analitică,” este un fel de operație care este numai „explicatorie,” – natura sintetică a obiectului nu presupune deloc „identitatea,” – aici „sinteza” nu înseamnă nimic altceva decât o „fantezie.”²¹ Natura sintetică categorică a obiectului nu presupune propria-i „identitate”: până și construcțiile „arbitrare” ale matematicii pure sunt obiecte care sunt enorm de mult independente și externe și care cer „o cercetare *a posteriori*” pentru propria-i identitate cu nimic mai puțin decât lucrurile experienței senzoriale. „Împărăția matematicianului” după cum a spus cu privire la acest lucru destul de inspirat Royce, „este pe deoparte propria-i creație. Pe de altă parte este o lume unde caracteristicile sunt lipsite de coperta pe care el nu a ales-o sau nu a anticipat-o.” Matematicianul are propriile sale „vești ale zilei,” veștile sale neanticipate, destinul său deși domeniul existenței sale este doar atât cât se presupune că există.”²²

¹⁹ Schopenhauer, *Die welt als Wille und Worsellung*, Bd., I, 261.

²⁰ A se compara remarcile lui Bencke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des denkens* (1832), secțiile 55, 58, 115, 119 și 153.

²¹ A se compara cu Părintele A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II Bd., p. 294 f. (ediția a doua).

²² Josiah Royce, *The world and the individual*, ediția adoua, vol. I, pp. 225-226.

Proprietățile sunt oferite în și de către obiect, ele fiind oferite în cadrul lungului proces al „dovezilor mediatore.” Forța cognitivă a deducțiilor constă cel mai mult în faptul că fațetele subliniate în „pașii inițiali” nu sunt rupte de succesiunea tranzițiilor logice. Aceasta este fundamentul apodictității concluziilor deductive. Pentru această „legătură” conținutul primar al pașilor inițiali nesemnificând nimic altceva decât lunga identitate a unui obiect care este sau mai bine zis începe a fi distinct. Tot ceea ce a fost spus *a fortiori* își păstrează forța dacă întreg aparatul categoric este transferat în realitate „în original.” În legătură cu acest punct sunt în special interesante considerațiile pertinente ale lui H. Drisch în „studiul despre ordine.” „Ordinea” și „regularitatea” sunt un dat inițial și primar. Pentru acest motiv „fiecare *lucru* este un concept ascuns” în stabilizarea propriei percepții. Astfel că „aflându-se totdeauna în gândire” este imediat inclus și „împreună așezat” în ea. În ceea ce privește această situație, judecățile „decompoziționale” sau „analitice” sunt forme primare de judecată.²³ Această concepție a „analitismului” diferă destul de mult de cea a lui Kant. În acest nou sens tocmai structura operatorie a obiectelor a făcut ca Trendelenburg să găsească partea analitică a tuturor judecăților.” *Din punctul de vedere ale sensului lor obiectiv* toate judecățile sunt „analitice,” afirma el „deoarece altcumva de unde ar ieși în evidență veridicitatea predicatului, dacă acesta nu ar fi pus și fundamentat în subiect?” Ca și identificări actuale procesele tuturor judecăților sunt sintetice și au nevoie și necesită să depășească constructiv limitele oricărui subiect luat în parte și izolat.²⁴ Acest aspect sintetic caracterizează judecata ca și element al *cunoașterii*. Ca și element al *cunoașterii* judecata este un *sistem analitic*, capabil să „explice” atributele oferite imediat. Predicatul este întotdeauna *inhaeret objecto* și numai din această cauză este judecata posibilă ca și un act al cunoașterii. Rămâne încă nedeseșnat dacă toate incidentele de inferență sunt de același fel. Această problemă stă în legătură cu tipurile de clasificare ale judecății „după conținut.”

Predicația constă în *a nu lega semnele între ele* și nici a nu face din idei perechi după cum a frazat Bradley. În orice caz ele nu pot fi epuizate de sinteze atributive. Legătura semnelor este doar o frază pregătitoare a judecății. Actul judecății își primește concluzia numai când faza pregătitoare a judecății și actul judecății își primesc concluzia. Aceasta se întâmplă atunci când complexul sintetizator al desemnărilor este măsurat sau stă în legătură cu un anumit obiect, numai atunci când de „adjectivul călător” – după expresia lui Bradley, „se atașează de substantivul real.”²⁵ Nivelul stabilității factuale și psihice al acestui complex atributiv nu are nici o semnificație logică din moment ce „conținuturile” prin ele nu sunt hazardate sau mobile și prin urmare ele servesc ca și termeni de judecată. Aceste conținuturi sunt mai mult idei, semne sau simboluri sau purtători ai unui „înțeles” de o claritate și definire perfectă. În judecăți, complexul factual pur al semnelor posedă funcția neînlocuirii din cauza căreia își pierde o limitare integrală. După cum a demonstrat Vladimir Soloviov un anumit caracter *indelibilis* este inherent în orice simbol. Este un „fapt care are o semnificație mai mare decât orice alt fapt.” Este „o cantitate disponibilă care se depășește pe sine.” Este un „fapt fizic care a încetat să mai fie un fapt pur fizic – care își interceptează în direct sensul general prin propria-i actualitate unificată.”²⁶ Cu siguranță în judecăți ne legăm de o idee ca și de un simbol al unui sens clar, ca și de un obiect. Datorită lipsei lor de completitudine toate judecățile sunt – după cum foarte bine s-a exprimat destul de efectiv cunoscutul logician

²³ Trendelenburg, II, pp. 241-244.

²⁴ F.H. Bradley, *Principles of Logic* (1883), pp. 10, 21, 55.

²⁵ A se vedea Bradley, p. 1 ff.

²⁶ Vladimir Soloviov, *Teoreticheskaia filosofia* [Teologie filosofică], în *Sobranie sochinenii* (Pervoe), vol. III, pp. 190, 192, 204.

ungur Palagyi – *ein Ewigkeitserlebnis*.²⁷ Bătrânul kantian englez Mansel a definit destul de apt judecata ca fiind comparația unor concepte în legătura lor cu un obiect comun. Acest obiect „afară din lume” și afară din procesul de judecată al gândirii este de fapt un subiect original al judecății despre care „se afirmă sau se neagă ceva.”²⁸ În literatura logică rusă, M. I. Karinski a vorbit cu destulă perspicacitate despre acest subiect. „Este întotdeauna un obiect conceptual nedeterminat,” scria el, „care servește ca și subiect al judecății, un obiect despre care se presupune întotdeauna că conținutul său nu este în întregime epuizat de o proprietate ce caracterizează subiectul. Acest obiect conceptual indeterminat este fixat în judecată de gândul nostru ca fiind un anumit x , ceva care în limitele acestei judecăți rămâne neepuizat din mai multe direcții. Este ceva care poate fi epuizat în întregime din conținut printr-o serie de judecăți. O idee particulară care se află în legătură cu subiectul definiției își are propriul țel doar cu scopul de a indica sau sugera obiectul particular în spre care este direcționată gândirea. Este ideea căreia îi sunt direcționate spre ai fi atribuite definițiile cunoscute.”²⁹

În această situație sunt posibile două lucruri: fie că predicatul este deja implicat în subiect ca fiind ceva ce intră în ceea ce a fost deja identificat și definit ca și parte a obiectului sau fie că acest predicat este încă subiectul unei derivări inițiale și a unui proces numit. Această distincție nu are nici o importanță majoră din punct de vedere logic. Ordinea în care „semnele” încep să devină distincte aparține domeniului evenimentelor ca întâmplare a procesului cognitiv empiric. Logic este foarte important ca predicțiile să fie bine definite de un „obiect” întreg, de lege sau de tipul structurii. Un subiect evident face o predicție validă *pentru noi* când aceasta prezintă o imagine comprimată a întregului obiect. Această distincție se leagă de judecată ca fiind un element al *cunoașterii*.

Analiza fenomenologică aduce o juxtapunere clară a două tipuri fundamentale a naturii obiect și a structurii obiectului. Când fac o afirmație despre un obiect particular matematic (de exemplu despre $\log \text{ nat } 17$) am ajuns să presupun în mod distinct că toate predicatele sunt pur și simplu „desemnate” în obiect. Imposibilitatea de a nega aceste predicate fără a apare contradicții descinde sigur din „stabilitatea lor obiectivă prestabilită.” „Legea contradicției” este „cea mai înaltă propoziție formulată dintre toate judecățile analitice” fiindcă obiectele acestor judecăți sunt *necesare în ele însele*. Aceste judecăți sunt închise în ele însele și desemnate destul de simplu. Legea contradicției este legea *obiectului definit* și mai mult decât atât a unei „definiri” concrete. Eu nu pot susține că π este egal cu 3, 141592 și astfel să spun că această descripție este *substantialiter* inerentă acestei ecuații.³⁰ Este tocmai această „definitudine” precum și acest stadiu închis care este luat ca și apodicticitate a predicatelor. Propunând acest obiect eu co-propun în *deplinătate* propriile „semne.” Aceasta o fac din moment ce ele sunt *daturi imediate* în obiectul în sine și devin astfel combinate indisolubil. Un astfel de obiect este un *întreg*. Cine sunt cu adevărat daturi sunt *întregurile* și ele sunt *totul dintr-o dată*: aici nu mai există nimic independent. Totul este definit și stimulat pentru unul singur și pentru toți. Aici fiecare element este o imagine compusă a întregului – printr-o analogie cu *Lokalzeichen-ul lui Lotze* se poate vorbi despre *Ganzheitszeichen*. Pentru acest motiv un întreg este o *substanță* în sensul spinozian al cuvântului: în conținutul întreg, în al său *haecceitas*, în al său *hic et nunc*. Acest *haecceitas* este imediat fixat de tipul

²⁷ M. Palagyi, *Die Logik auf dem Scheidewege* (1903), p. 164.

²⁸ Mansel, *Metaphysics* (1870), p. 220.

²⁹ M. I. Karinski, *Klassifikasija vyodov* [The classification of conclusions, SPB (1880) pp. 88-89]. Acest subiect nu poate fi un obiect grafic ci *das Transzendente, das, als die Seinsgrundlage dieses Vortgestellten vorausgesetzt wird, in dem Vortgestellten sich darstellt*.

³⁰ A se face o comparație cu H. Driesch, *Ordnungslehre*, și în special *Wirklichkeitlehre*. A se mai vedea interesantul pamflet scris de Alois Müller, *Der Gegenstand der mathematik* (1922).

întregului. Un întreg este *causa sui* și există *per se*.³¹ Pe de altă parte un *întreg* este o individualitate absolută. Wolff a cuprins esența materiei desemnând că *individuum est quod omnino determinatum est*.³² Această definitivitate are cu sine și o natură logică. Mai mult, nu este dificil să punctăm legătura internă între tipul „substanței,” reprezentarea metafizică și idealul analitic al cogniției.³³ În ceea ce privește acest lucru sistemul logic al lui Trendelenburg este cât se poate de semnificativ din moment ce el conștient creează o ecuație dintre *concept* și *substanță*. Conceptul este sufletul substanței, substanța este trupul conceptului. Conceptul exprimă legea structurii guvernatoare și a acțiunii unui lucru. Se depictează descoperirea necesară a generalului în particular și prin urmare se stabilește ceea ce va fi posibil în apariția unui lucru particular precum și ceea ce poate fi descoperit în acesta în anumite condiții.

Toate acestea devin accesibile în principiul care „derivă dintr-un concept” deși în cunoașterea actuală acest ideal nu poate fi realizat.³⁴ Conceptul *trăiește* în judecată – timp în care predicatul *răsare din* subiect. O predicție depictează „activitatea finală a unui lucru.” Pentru acest motiv se poate vorbi despre o „funcție organică a judecății.”³⁵ O judecată nu este nimic altceva decât o „discernere” a subiectului ei – din cauza acestui conținut obiectiv devine prin urmare întotdeauna *analitică*. Vom trece la al doilea tip de legătură a obiectului. Vom examina un astfel de exemplu: „sub fereastra mea crește un cireș.” Vom presupune că subiectul este indicat de cuvântul „cireș.” Aceasta nu înseamnă nimic mai mult sau mai puțin decât „unul dintre copacii de cireș,” care este „amplasat sub fereastra mea,” ca și un fel de afirmație despre acest copac. Forma logică nu se va schimba decât dacă luăm „cireșul” ca și o afirmație: în această situație „apartenența” la o anumită specie botanică este afirmată de „tufa care crește sub fereastra mea.” În ambele cazuri suntem preocupați de una dintre afirmațiile diverse *cu posibilități egale* (dar mutual exclusive): cireșul poate crește împrejurul ușilor, la răscruci de drumuri și ori unde dorește. Ar putea crește chiar și un trandafir sub fereastra mea și așa mai departe. Aici avem de a face precis cu *mobilitatea afirmației* care este caracteristică. Avem de a face cu multiplicitatea sensurilor posibile ale unei afirmații. Ultima nu este epuizată de lipsa de determinare a subiectului: „unul dintre cei mulți” sau „un anumit fel.” Mobilitatea afirmațiilor semnifică absența unei legături esențiale cu obiectul. Spinoza a definit *substanța* destul de apt: *ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur, vel id, sine quo res, et vice verso quod sine re nes esse, nec concipi potest* (*Etica*, p. II, def. 2). Obiectele de primul tip *sunt* substanțe și nu sunt epuizate de proprietățile lor esențiale. În ele există un nucleu închis în sine, un „miez esențial” care se bazează pe o *arie a indefinitului* mai mult sau mai puțin extensivă. Acestor obiecte le lipsește omogenitatea și continuitatea structurii caracteristice primului caz. Cu siguranță pentru acest motiv nu există *întreguri*. Prin urmare în analiza finală ele nu pot fi caracterizate total „din concept” din moment ce întru ele există o arie în care nu mai este posibil să definim lucrurile. Simbolic obiectele primului tip pot fi exprimate prin enumerarea semnelor cu ajutorul singur al constantelor. În *adăugire*, obiectele semnifică al doilea rând în care putem introduce variabile la fel de bine.

³¹ Cea mai reușită formulare a definiției substanței a fost realizată de I. A. Ilin în *Filosofia Hegelia, kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [*Filosofia lui Hegel ca și studiu al concretitudinii lui Dumnezeu și al omului*] (Moscova, 1918), v. II, p. 2.

³² A se vedea în dicționarul lui Eisler: *individuum*.

³³ Acest lucru a fost destul de bine demonstrat de Shcelling care a accentuat faptul că recunoașterea este caracteristică „raționalismului” și că totul urmează *modo eterno* într-o necesitate logică eternă, că există numai *Wesentliche Verhältnisse*.

³⁴ Trendelenburg, II, pp. 209 f. 362 ff.

³⁵ *Ibid.* pp. 237, 254, 254, 375.

I. A a, b, c, d,m, n.

II. B a1, b1, c1,n1; x, y, z, u, v

Este tocmai această distincție între tipurile obiectelor care stă în spatele diviziunii judecății în analitică și sintetică. *Am putea repeta într-o formă nouă faimoasa întrebare kantiană* referitoare la „posibilitatea judecăților sintetice”: *sunt obiectele „sintetice” posibile* (sau sunt ele posibile câtuși de puțin)?

Mai rămâne doar puțin de adăugat la ceea ce a fost spus. Am vorbit mai întâi despre judecățile individuale: aceasta a fost o simplificare fictivă. Nu există judecăți izolate în cunoaștere: toate judecățile și conceptele sugerează o anumită perspectivă sistematică împrejurul și în spatele lor. Numai datorită acestui motiv este posibil să avem o definiție *per genus proximum et differentiam specificam*, care sugerează „disponibilitatea” sau existența unui anumit „sistem natural al lucrurilor.” Posibilitatea mișcării logice în general se bazează pe existența „mijlocului,” a termenilor mediatici și a celor de legătură. Problema naturii legăturilor predicatului cu subiectul se ridică destul de direct atunci când prin „subiect” nu vorbim de un obiect izolat (și prin urmare închis în sine artificial) și mai mult un obiect în completitudine cu acele desemnări care generează o astfel de situație între alte obiecte. În practică, acționăm fără să ne dăm seama. Conceptul parabolei sau a sinusoidului, conceptul lui H₂SO₄ sau C₆H₆, conceptul lui *lynx borealis* și așa mai departe – toate acestea includ în ele însele proprietăți sugerând o relație mutuală cu obiectele. Întreaga interogație ar putea fi redusă la dacă acest sistem atotcuprinzător este sau nu un întreg? Această observație constituie unul dintre gândurile cele mai valabile pentru metafizicianul H. Driesch.

Spinoza a avut destul de multă dreptate concluzionând că pe bazele definiției *substanței*, acea substanță trebuie să fie *una*. Consecvent dacă nu exista substanță deloc, atunci totul nu era nimic mai mult sau mai puțin decât un individ indivizibil – *naturum unum esse individuum* (*Etica*, p. II, lemma 7, a se compara cu prima definiție a primei părți.). Dacă lumea este substanță, atunci *toate* legăturile din ea sunt substanțiale și toate mișcările din ea sunt îndeplinite *modo aeterno*. Dacă lumea este un întreg, atunci printr-o determinare corespunzătoare, al doilea tip de obiecte se dovedesc a fi sisteme analitice iar aparenta lor „închidere” poate fi explicată în termenii unui artifact care „taie” nelegitim o parte dintr-un obiect. Atunci cunoașterea pe de-a întregul va fi transformată într-un sistem analitic. Rămâne nedecis în ce măsură un corp de cunoaștere organizat este realizabil și poate fi dus la împlinire. În ceea ce privește semnificația unei afirmații într-un astfel de caz ea se bazează pur și simplu numai pe definitivitate prestabilită a unei structuri atributive. O arie a indefinitului poate exista între un obiect nedefinit în cazul în care lumea nu este un întreg și este doar un individ. Fiecare individ de acest tip *omnino determinatum est*. Existența unor afirmații non-esențiale este posibilă doar cu condiția *limitării „lumii”* – *propria-i limitare de către altul*, care o deprivează de o definiție de sine, de o „solitudine” creativă imanentă închisă în sine. În alte cuvinte, se cere posibilitatea „actelor pure” (*actus purus*) în sensul capabilității *causare contingenter*. Importanta descoperire speculativă a lui Duns Scotus a luat în considerare discernerea acestei condiții. Mai mult, ar fi extrem de instructiv să juxtapunem sistemul acestui mare metafizician cu inimoasele reflecții ale lui Schelling în a sa *Filosofie a Revelației* cu privire la primatul existenței peste esență. Acum nu mai vorbim despre *șansă ci despre libertate*. Fiindcă „șansa” orișicum o definim. Ea poate fi redusă întotdeauna la necesitate luând notă de aranjamentul primar al factoriilor sau condițiilor. „Necesitatea” și „identitatea” ar putea fi depășite doar în eventualitatea că acest aranjament primar a fost el însuși „accidental.” La nivelul primar această distincție dintre „necesitate” și simpla prezență își pierde sensul. Este posibil să vorbim cu mult înțeleș despre „posibilitățile” aflate în legătură

cu lumea întreagă numai cu condiția în care într-un anumit moment din trecut a existat o *indiferență totală și reală*.

Până la un anumit moment această condiție a existat în sistemele raționalismului clasic, în special la Leibnitz. Este necesar să permitem o voință liberă *afară din lume*, una care poate stabili un anumit tip de aranjament sau un altul. Altcumva nu vom putea trece dincolo de limitele evoluționismului analitic³⁶ *In abstracto* imaginația logică ar fi fost posibilă deși acest în caz ar fi fost ipotetic să concepem alte posibilități. Această „posibilitate” nu ar fi avut nici un sens cognitiv, nu ar fi fost nici o fantasmă evidentă, golită de orice aplicabilitate la obiect.

În analiza finală, problema structurii obiective a judecății poate fi redusă la o necesitate și libertate metafizică *a priori*. Remarcile scurte nu au fost intenționate cu scopul de a rezolva sau măcar de a explica acest *enigmam philosophorum*. Ele nu sunt nimic altceva decât „glose” metafizice despre teorii ale judecății în care țelul lor modest este de a demonstra că logicienii trebuie să se întrebe pe ei înșiși aceste întrebări fundamentale.

*Traducere din rusă de
Catherine Boyle.*

³⁶ A se compara cu remarcile lui Driesch cu privire la posibilitatea libertății doar cu condiția unei epigeneze necondiționate: Hans Driesch, *Logische Studien über die Entwickelung*, 1 (Heidelberg, 1922).

PREMIZELE METAFIZICE ALE UTOPIISMULUI

În memoria neuitatului

P. I. Novgorodtsev

Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

I.

Gândurile și evaluările fiecăruia dintre noi se legă de un fel de responsabilitate mutuală astfel încât componentele punctelor de vedere asupra lumii nu sunt pur și simplu plasate una lângă alta „din afară” ca un mozaic, ci mai mult într-o manieră „accidentală” și incoerentă. „Viziunea credală asupra lumii” a omului este întotdeauna integrală. Tot ceea ce există în ea izvorăște dintr-o singură sursă, totul gravitează în spre un singur punct focal. Totul se află în legătură organică și este „intercondițional” – fiecare element este definit de un întreg din care este o parte și invers, întregul coexistă reflexiv pretutindeni în celelalte elemente. Pentru acest motiv idea de a reconstrui ideal un întreg prin fiecare din părțile sale se poate aplica în totalitate acestor puncte de vedere. Orice element individual conține o reflecție comprimată a totului organic care conține caracterul fiecărui element fiind determinat de calitățile particulare și de structura unui sistem unificat care îl cuprinde și îl formează și în care ocupă propriul său loc intern substanțial. Omul întreg este descoperit în fiecare judecată individuală și în fiecare opinie reprezentând punctul său de vedere general și propria viziune despre lume. „La fel cum abia într-un strop de rouă cu greu observabil se poate oglindi toată fața soarelui, în adâncurile ascunse ale inimii omului vei putea găsi o întreagă și coezivă viziune despre lume.” Invers, tocmai din cauza acestei coeziuni interne și tocmai din cauza acestei organizări a lumii trebuie să fim încunoștințați despre acest principiu unificator ce trebuie și el la rândul lui cuprins și înțeles cu scopul de a face ca fiecare judecată individuală să fie stăpânită, în gândul individual întru completitudine sa neștirbită și întru orice unicitate concretă.

În spatele oricărei construcții a minții se poate simți creatorul și purtătorul – o entitate umană căutătoare și vie. Într-un anumit sens, fiecare punct de vedere asupra lumii este o narațiune autobiografică, o mărturie despre ceea ce a fost auzit și văzut, o descriere a experienței trecute. Nu ar fi eronat să înțelegem această experiență din punct de vedere psihologic și subiectiv. Experiența este un contact actual obiectiv, „a fi părăsit de tine însuși” – întâlnirea cu, comunicarea și co-existența cu un „altul,” cu un „non-eu.” Cunoașterea ca o modalitate de experiență este o relație subiect-obiect – care este fundamental duală și prin urmare eterogenă. Omul nu „creează,” „construiește” sau „presupune” această lume în care se află. Lumea se oferă și se revelează în obiecte care caută să cunoască. Lumea nu se prezintă pe sine însuși ca o necesitate debordantă, obligatorie și intimidatoare. Trebuie să răspundem la stimulii din obiecte și apoi să ne găsim calea printr-o lume creativă deschisă în jurul nostru. Inevitabil trebuie făcută o selecție. În această decizie inițială ambițioasă nu suntem puși sub restricție nici de caracterul intern, nici de predispozițiile interne sau de circumstanțele zilnice. Această definiție primară a sinelui reprezintă rădăcina metafizică a individului, centrul viu al existenței. Omul nu trăiește în solitudine, într-o retragere monodică și cât se poate de sigur el nu-și extrage propriul sine din *forța vieții*. Se afirmă pe sine prin „altii” și după cum mărturisea Vladimir Soloviov „orice entitate vie este ceea ce iubește.” Există în structura și în așezământul unui obiect particular al lumii fundamentarea ultimă a

structurii interne a unui „punct de vedere corespunzător și credul al lumii.” Nu este un portret sau o narație despre sine cât o descriere a comorilor pe care omul le iubește, pe care le percepe, transformat și „însușit.” Mai mult, în ciuda faimosului aforism al lui Fichte s-ar putea spune că nu este omul cel care determină filosofia: omul depinde de lumea pe care a dorit să o locuiască, depinde de ceea ce iubește cel mai mult, depinde de interesele sale, depinde în cele din urmă de ceea ce îi mișcă sufletul.

Aici întâlnim o aporie teoretică și cognitivă fundamentală. Toată experiența este un obiect ce stă în legătură obiectivă, chiar și atunci când ne scufundăm în halucinații și ne predăm pe noi înșine voinței jocului nedisciplinat al propriilor noastre fantezii și vise. În contextul cauzei și al efectului, a ceea ce este cauzat și cu putere de „afectare,” în acest context se „substanțiază” toate judecățile. Dacă semnificația și valoarea actelor cunoașterii depinde de „obiectivitatea” lor atunci cunoașterea nu ar mai fi posibilă deloc. Într-o astfel de situație s-ar crea o barieră prea mare între ceea ce este „adevărat” și ceea ce este „fals.” În același fel cunoașterea ca și „căutare a adevărului” ar fi de neconceput dacă lumea-obiect în sine ar fi omogenă, solidă, „de una și aceeași esență,” egală în toate părțile. În orice caz, cunoașterea s-ar dovedi a fi „dincolo de bine și de rău.” Ar putea exista gradații în scopul ei, în completitudinea ei, în „claritatea și distinctivitatea” ei dar nu în valoarea și prețul ei. O otravă nihilistă atractivă se ascunde în acest obiectivism „egalizator” – otrava faptului de cult naturalist. După cum s-a exprimat destul de bine Joberti, filosofia care începe cu fapte concrete nu va descoperii niciodată adevărul. Există mult prea puțină „obiectivitate” reală. Nu este destul să excludem amestecăturile „subiective” dintr-un singur punct de vedere asupra lumii. Nu este destul să creăm o corespondență reprezentativă între aceasta și un anumit gen de obiecte. Pentru o experiență obiect în general dar mai mult numai un fel de experiență descrisă definitiv, experiența Adevărului descoperă și substanțiază veridicitatea cunoașterii. Un larg spectru de fenomene poate apărea și poate fi descoperit omului. Judecățile individuale pot fi diferite între ele nu numai în lungimea scopului sau în adâncimea penetrației. La baza distincției dintre obiectele empirice care sunt subiectul „atenției cognitive” există o eterogenitate calitativă, o varietate a naturilor inerente posibile. Aici există o inegalitate a obiectelor metafizice și a diferitelor niveluri de existență. Am putea întâlni Adevărul dar deasemenea am putea întâlni și altceva decât Adevărul. Acestea sunt „condițiile posibilității cunoașterii” ca și un eveniment metafizic vital încărcat de înțelesuri. Numai sub astfel de condiții „da-ul” și „nu-ul” cognitiv dobândește caracterul unei opoziții inalienabile.

Ca să folosim cuvintele *Didascaliei celor 12 Apostoli*, „există două căi, una este calea vieții cealaltă – calea morții. Iar distanța dintre ele este mare.” Mai există și o eterogenitate ontologică a modurilor de experiență – experiența are diferiți obiecti referenți și prin urmare diferite puncte de vedere asupra lumii au prin urmare valori diferite. Distincția reală între ceea ce este adevărat și ceea ce este fals nu este nimic altceva decât posibilitatea cunoașterii adevărate. Există obiecte bune și obiecte false. Există experiența Adevărului și bineînțeles experiența transparentă și goală a falsității. Tranziția de la eroare la adevăr nu este doar o tranziție de la „subiectivitate” la „obiectivitate.” Acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât trecerea de la obiectele rele la cele bune și prin urmare trecerea de la o „subiectivitate” rea la o „subiectivitate” bună. Există „experiența acestei lumi,” adică cea a cărnii și a sângelui – și există o experiență cerească, experiența „în duh.” Transformarea din prima în a doua poate fi realizată numai printr-un act eroic într-o nouă naștere „din apă și din duh” printr-o mirungerea a focului, într-o transformare numenală și metafizică a individului. Este schimbat obiectul contemplației. În timpul acestei schimbări și din cauza ei entitatea care caută să cunoască se schimbă ontologic. Dintr-un anumit punct de vedere, cu totul adevărat, „un obiect devine cunoscut nouă prin ceea ce îi este similar.” În contemplația Adevărului, subiectul care caută să

cunoască trebuie să devină și să existe ca fiind „adevărat.” „Tainele împărăției” au ajuns să i-a locul unor lucruri vizuale lipsite de semnificație. Cu scopul ca acest lucru să aibă loc „obiectul căutător” trebuie să devină „fiul mării camere nupțiale de nuntă.” „Filosofarea cărnii” trebuie să moară. Se va vedea cum ordinea „naturii” va fi sugerată în ordinea „raiului.” Are loc o ruptură, un salt metafizic. Cel mai mare om născut din femeie în ordinea umană este mai lipsit de importanță decât cea mai mică ființă din Împărăția Cerurilor.

Există două puncte de vedere despre lume. Din cauza interrelației interne a construcției lumii gândirii, nu pot exista puncte de vedere sau opinii indiferente. Nu poate exista nici un fel de adiaforă. În toate actele cognitive fie adunăm fie împrăștiem și nu este obligatoriu ca ceea ce face prima voie să facă și cea de a doua. Trebuie să distingem între „natural,” mai precis „formatul” natural căruia totul îi este subiect egal – atât frumosul cât și urâtul, atât adevărul cât și falsul – și „formatul” care este de valoare adevărată. Coexistența naturală precum și echilibrul părților din orice vedere despre lume totuși nu garantează că conținuturile vor fi semnificative. Mult prea adesea întâlnim abisuri logice sparte în creații care păreau a se amplasa în „concret.” Cauza acestor eșecuri cognitive trebuie să fie căutată nu atât în incapacitatea de a fi „logic.” Există rădăcini mult mai adânci care duc în analiza finală la imposibilitatea obiectivă de a fi „onest cu tine însuși” – în alte cuvinte, cu o dualitate ascunsă și o „sfârtecăre” a viziunii inițiale. Contradicțiile unor puncte de vedere asupra lumii sunt determinate de lipsa de armonie a obiectelor. Lumea aleasă spre descriere s-a dovedit a fi „o împărăție în și prin sine.” Prin urmare descrierea ei trebuie să se dezintegreze inevitabil în contradicții. „Sfârșiturile moarte” ale viziunii despre lume sunt determinate de faptul că nu putem scăpa de această experiență, nu putem scăpa de obiectul în sine. Există „altă lume” o lume mult mai retrasă, o lume a prețiosului și a sacralului care este deodată aproape și departe. Cerurile coboară pe pământ ca și răspuns la zborurile celeste ale sufletului uman. În aceste întâlniri cu lumea cerului se împlinește cunoașterea. În retragerea „naturii” în sine, în propria sa „apartenență la această lume” constă rădăcina căderii și a greșelii. Cel care nu se ridică pe piscurile cunoașterii nu stă nemișcat – cade. „Pentru că celui care are i se va da și mai mult iar celui care nu are și puținul care îl are i se va lua.”

Ca și un fenomen istoric creat de eforturile sistematice și aflat în legătură cu eforturile generațiilor succesive, cunoașterea este un act eroic. Este o luptă tragică pentru experiență, o experiență adevărată, pentru că este „experiența Adevărului.” Viziunea asupra lumii nu se extinde la o singură linie evoluționar. Aceste viziuni au o natură polifiletică. Două experiențe – cu două valori și obiecte diferite – reprezintă un cluster istoric. Până la Ziua Judecății, buruiana va crește amestecată cu grâul. Istoria gândirii este o căutare eroică, isprava de a depăși păcatul prin voință și cu pasiune, isprava penitențială a urcușului umanității „la rațiunea mării nepătrunse” a lui Dumnezeu, la „rațiunea Adevărului.” În analiza finală, toate greșelile și păcatele pot fi reduse la o ispitire fundamentală, particulară și inițială, la un fel de păcat original – *la inima tuturor păcatelor care constă întotdeauna într-un fel de experiență falsă, o credință falsă, o cale falsă.* În esența ei ontologică istoria este istoria creștinismului – istoria Răscumpărării. Destinele oamenilor care au trăit înainte de Hristos sunt un fel de *preparatio evangelica*. Destinele oamenilor *post Christum natum* sunt cele ale Bisericii, cauza istorică a creștinismului. Procesul istoric este ireversibil și unit metafizic. „Ceva este împlinit” în istorie. Pe de-a întregul, istoria se străduiește în spre și gravitează în spre un fel de limită și împlinire, atunci când mai oricine este capabil să perceapă cât se poate de clar această luptă metafizică profundă și latentă. În astfel de vremuri minciuna fundamentală a religiei se descoperă cu cea mai mare ușurință. Oricât de apropiat și la îndemâna tuturor ar fi cauzele urcușurilor zilelor moderne este cât se poate de clar că această minciună inițială trebuie găsită și trebuie să se discernă. Această minciună trebuie simțită, identificată și respinsă. Nu trebuie să cădem

prematur din vacarmul turbulenței universale într-o transă apocaliptică. Nu sunt încă zilele cele din urmă. Furtuna metafizică face ravagii încă din antichitate iar o ureche ascuțită o aude tot timpul chiar și prin vălul bunăstării. Limitele cronologice nu sunt de interes aceluia duh care este profund și intens. Dacă *parousia* este aproape sau dacă mai multe generații se vor succeda una după alta până la timpul „recoltei” – până și atunci de la primul la ceasul al unsprezecelea testamentul etern al „deosebirii duhurilor” rămâne valabil cu forță deplină, dimpreună cu o melancolie eternă și de nedepășit.

II.

Nu cu mult în urmă, memorabilul P. I. Novgorodtsev a descris criza viziunii sociale contemporane, ruina „utopiei raiului pe pământ.” Procesul testului timpului a descoperit faptul că întru „structura vieții” nu se poate realiza și nici măcar concepe având în vedere că sursa decăderii și a imperfecțiunii ar fi eliminată permanent și definitiv. Totuși oamenii au crezut în această construcție cu toată pasiunea și ardoarea unor suflete căutătoare și torturate. Acest sistem de viață întreg, toată structura de a fi a ființei a fost ruinată – ca și când cel mai intens duh utopian ar fi putut fi frânt și cucerit. Într-o povestire penetrantă și într-o diagnoză amănunțită trebuie să fim de acord cu un singur lucru particular: faptul că speranța ruinei zilei de azi a utopianismului social este finală și definitivă. Utopianismul social este numai simptomul „raftului superior” al unei viziuni despre lume diferite, al unor concluzii nelegiuite care pot fi trase din premisele anumitor puncte de vedere asupra lumii, o concluzie care în cele din urmă poate fi înțeleasă fără prea multă lipsă de succesivitate logică. Trebuie să luăm în considerare în special faptul că fără o atenție particulară fanteziile tumultuoase ale unor indivizi fanatici și nepăsători duc nu numai la fantezii utopice care nu pot fi stopate ci și la un anumit tip de logică înspăimântătoare a gândirii sobre – din moment ce au fost acceptate anumite puncte de vedere fundamentale. Aceste speranțe se bazează pe un anumit fel de experiențe specifice, definitive. Concluziile utopice sunt cerute inevitabil de un anumit tip de axiomă fundamentală inițială. Nu este accidental faptul că gândirea catolică a evului mediu a fost înrădăcinată în utopianism, la fel ca și filosofia comună a New Age-ului, a erei iluminismului, a erei „reacției istorice” și a socialismului teomah contemporan. Toate acestea descoperă o anumită idee latentă. Această idee reprezintă enigma utopianismului. Ea nu numai că nu a fost depășită, dar nu a fost nici măcar identificată. Între timp ceea ce observăm noi sunt doar „cauzalitățile” atitudinii utopice, un fel de torent al deziluziei ce urmează unui exces optimist de nestăvilit. Otrava încă rămâne în sânge. Atâta vreme cât premisele fundamentale ale utopianismului nu au fost depășite nu poate exista nici un fundament față de periculoasa speranță că vor avea loc noi paroxisme. Din contră, în orice criză experimentatoare a eșecului rămân prea multe dintre trăsăturile și obiceiurile vechiului utopianism. Nu fără nici un motiv Vladimir Soloviov într-un presentiment introspectiv l-a reprezentat pe Antihrist ca fiind utopia cea mai mare și cea mai evidentă. Utopianismul este o ispită continuă și inevitabilă a gândirii umane, polul ei negativ, încărcat cu multă și cu un sortiment de energie otrăvitoare.

Utopianismul este un „edificiu” duhovnicesc cu multe unghiuri. Esența sa nu poate fi compresată într-o definiție succintă și scurtă. În schimb, forma sa axiomatică, care nu este întotdeauna „accesibilă cunoașterii” clar și distinct, trebuie scoasă din stratul de beton. Trebuie început cu stratul cel mai de deasupra – utopianismul social. Prin acesta trebuie să ne referim la credința în posibilitatea cuvintelor finale, în posibilitatea succesului istoric iminent, maximizat și definitiv, deși probabil acest lucru este numai parțial, un fel de succes care nu va admite pe viitor schimbări în mai bine. Ceea ce este tipic aici este credința în realizarea

definitivă a utopianismului în schema istoriei. Perioada de timp în care realizarea actuală a acestei structuri sociale lipsită de vicii va avea loc este irelevantă – fie că va fi în trecutul iremediabil, în viitorul distant sau în viitorul iminent sau fie că va fi recunoscută ca fiind deja realizată în prezent. Nu este nici o diferență în faptul dacă trăsăturile actuale ale structurii ideale sunt concepute și căror factori sociali este legată împlinirea lor istorică. O semnificație decisivă aparține credinței formale în realizarea unui oraș terestru, în îndeplinirea empirică a „perfecțiunii,” în structura socială. Această structură este o condiție care exclude nu numai necesitatea dar deasemenea orice posibilitate de a fi mai bine. Această credință include presupunerea că întru schema timpului este posibilă pentru „necesar” și „actual” pentru a dispărea complet, timp în care „categoriile transferului” sunt depășite și abolite. În alte cuvinte este afirmația posibilității unui „ideal” ca și parte din realitatea empirică a „perfecțiunii” întru structura socială; ceea ce înseamnă o condiție care ar exclude nu numai necesitatea ci până și posibilitatea de mai bine. Această credință include posibilitatea unui „ideal” ca și o parte dintr-o realitate empirică, luată cu un sens obiectiv, ca și o condiție și un fenomen al lumii istorice, al celei naturale. Acesta mai poate fi numit naturalism estetic; el reprezintă egalizarea fundamentală a valorilor și faptelor. Un ideal este un „fapt viitor,” ghicit și anticipat între timp, juxta pus nu de niște daturi simple cu o „natură indiferentă,” ci numai cu „ordinea existentă a lucrurilor” și situat dimpreună cu ultimul în același plan al istoricului empiric. Într-un anumit fel, ordinea cronologică devine una în sensul criteriului de evoluție: ceea ce se mișcă înainte este mai bine. Naturalismul nici măcar nu este depășit atunci când „idealul” este transportat dincolo de granițele istoriei – chiar și atunci își păstrează rolul de model, care nu a fost niciodată realizat și prin urmare realizabil întotdeauna continuu și imanent. În astfel de circumstanțe, identificarea succesiunii cronologice cu o ierarhie care evaluează rămâne intactă – pur și simplu fiindcă în această considerație cronologică, fiecare pas subsecvent este acceptat de unul „mai înalt.” Astfel continuă impetuoasa grabă întru infinitudinea „rea” a timpului natural.

Unii ar putea numi aceasta o „expansiune a împărăției de o mie de ani” deoarece aici nu este absolutizată numai o singură perioadă „sacră” ci întreg procesul istoric. Mai mult, nu numai pe baza unei organizații teleologice armonioase și nu numai ca și un scop în sine, ci din cauza faptului că fiecare stadiu este relativ ireproșabil față de alt stadiu în propriul său loc. Astfel, tot ceea ce se întâmplă poate fi „justificat” și acceptat fără nici un calcul și fără nici o evaluare. Până și categoria „valorilor” ca și principiu semnificativ în sine este exclusă în întregime.

Oricum această „naturalizare” a valorilor își are propriul adevăr inerent. Dincolo de transformarea imperativului categoric într-o predicție istorică se ascunde vagul dar adevăratul instinct al unui etos efectiv și plin de voință. Există o strălucire a adevăratei idei a eficienței ultime a binelui ca și o forță. Naturalismul etic ar dori să fie etica voinței și aceasta nu numai prin „măsurarea” eticii evaluării. Se visează la întruparea perfecțiunii astfel depășindu-se moralismul abstract al eticii datoriei formale. În aceasta constă propria-i falsitate. Minciuna naturalismului etic constă în faptul că „realitatea ideală” (sau mai bine spus „realitatea unui ideal”) este pusă în cadrul unei ecuații a unei realități „naturale” subordonate colateral în limitele unui plan particular al unei existențe empirice. Ar fi lipsit de sens faptul că un ideal realizat ar arde această realitate, reducând-o la cenușă, „eliminând-o” genetic. Din contră, în fanteziile utopice viața ideală este descrisă strict obiectiv implicând „lucruri” sau „obiecte” – la fel ca și un fel de ordine nouă și particulară sau un fel de structură care va apare ca să cuprindă întregul om al viitorului din „exterior.” Acest lucru are loc chiar dacă ordinea necesară și de care nu putem scăpa este astăzi atât de imperfectă. „Structura ideală” poate fi înțeleasă ca una din multele aparențe ale unei posibile structuri empirice. Aceasta este sursa

unui crez particular deghizat în ceea ce numim „instituționalism.” Întreaga atenție se centralizează pe un gen organizat deoarece datorită acestui sens i se atribuie un înțeles suficient prin sine. Instituționalismul este abstract și independent față de toate problemele cu privire la tipul de oameni care vor lucra sub o astfel de metodă și față de sursele de inspirație pe care acești oameni le vor folosi pentru individualitatea lor creativă. Datorită acestei compoziții a unei instituții construite particular, atât valoarea necondiționată cât și greșeala de acțiune îi sunt proprii și specifice. O structură ideală sau o tradiție de acest gen se ridică dincolo de sfera etică, într-un anume sens se mișcă dincolo de tărâmul discuțiilor etice fiind transformat într-o forță supra-etică căreia „totul îi este permis.” Îi este atribuit rolul de a face legislație morală, un fel de suveranitate morală metafizică.

Cultul inevitabil al unei organizații „îndumnezeite” curge prin cadrul unei logici inevitabile și prin ideologia utopianismului social. Aici îl putem întâlni atunci când tendințele anarhice ale vreo unui gânditor sau a altuia ar avea vreo interferență cu el. De exemplu nu întâmplător Proudhon își încheie evoluția sa ideologică prin binecunoscuta frază a lui Herzen, cu o „închisoare familie” și cu o „ierarhie mandarină.” Este posibil ca un anumit mod de viață să existe care este bun în și pentru sine. Prin acest fapt primar viața este bună fiind subiectul împlinirii în toate domeniile. Acest fapt primar ar putea „înlocui” oamenii – de aici a apărut și patosul dictatorial și despot, patosul oferirii violente a „fericirii.” Paradoxal, această idee este strâns legată de „realizarea” unui ideal.

Postulatul „raționalizării” complete a vieții sociale operează dimpreună cu voința utopică și poate fi pus în aplicare în două moduri: *de lege lata* și *de lege ferenda*. Pe de o parte orice ordine existentă, orice sistem complet de relații sociale este recunoscut *a priori* ca fiind deschis unui anumit tip de „codificare” exhaustivă, unei dezvoltări totale prin intermediul unor formule generalizatoare. Un semn egal este pus fără nici o rezervă între cod și viață. Pe de altă parte este permisibilă să permitem această raționalizare ca un fel de fixare a țelului: anticiparea „constituției aparente” a societății ideale a viitorului ce nu pare a se situa în domeniul posibilității – și prin urmare aceasta deține toate detaliile și cazurile speciale. Căutarea unei reglementări mărunte devine neobișnuit de semnificativă pentru cele mai diverse tendințe ale gândirii utopice. Trebuie accentuat faptul că „constituția” este construită ca și definiție definitivă a unei „structuri ideale.” Gândirea anticipează „obiectul ideal” cu tot flerul creativ al unei imaginații constructive în care totul este prevăzut și precalculet. Mai mult decât atât totul este prevăzut ca fiind detaliile și trăsăturile unui „obiect” perfect și frumos. De aici patosul gesturilor autoritative, patosul formelor decretive normative. O constituție nouă și corectă trebuie și poate fi declarată de o lege absolută și prin acest act transformarea societății ar fi deja completată. „Restul” devine în și prin sine un fel de derivat. Schemele abstracte ascund realitatea concretă și apar utopiciilor mai „reale” decât lumea actuală.

Idealurile utopice au întotdeauna o natură abstractă. Orișicum aceste idealuri se pot afla în legătură cu impresiile zilnice sau cu cele istorice constituind reflecția care aproape că se identifică cu ele din moment ce ele sunt construite prin abstracție. Utopicii caută justificare logică pentru aceste idealuri nu în concret sau într-o experiență de viață trăită ci în niște norme uniforme ale „rațiunii” sau în „natură” fie în legea „naturală.” Bineînțeles că adevărata conștiință a naturii categorice necondiționale a normelor pentru evaluare se manifestă pe sine deși plină de distorsiuni dejucate prin ipostaziere, separarea lor de conștiința morală vie este necesară pentru a-și primi un sens. Structura socială „egalizatoare” se leagă de aceasta. Condiția ideală, ca și un întreg perfect al perfecțiunii, ca „ceva care nu poate fi depășit” trebuie să fie prin propria-i definiție un „obiect” singur și izolat. Concretizarea imperativului categoric duce la idea unei structuri sociale complete și unice, care este „cuvios (normală) pentru orice altă societate și orice alt om, decisiv egală pentru toate perioadele istoriei.” Este

un fel de „caracter normativ” pentru societățile umane, dedusă simplu din neschimbata – și neschimbabila, chiar și în lumina diversității condițiilor istorice – „esență” sau „natură” a omului care este „o ființă a naturii.” *Pentru acest motiv o anumită tendință istorică este întotdeauna o parte inerentă a punctelor de vedere utopice asupra lumii* – o tendință care poate fi distinsă dar nu depășită prin recunoașterea diversității epocilor diferitelor societăți. Mai poate fi sugerat faptul că aceste societăți trec prin aceleași faze sau stadii de dezvoltare, că toate aceste societăți aparțin aceluiași gen embrionic. În ultimul rând se dovedește că toate societățile devin egale în dezvoltarea lor și că în acest moment o structură omogenă este stabilită care este specifică ființei umane mature. Deviațiile din unul și același gen normativ al dezvoltării duc oamenii dincolo de limitele istoriei condamnându-le la un destin „non-istoric.” În analiză ultimă această idee nu se bazează pe nimic altceva decât pe fantezia unui sistem complex de unități mai mici, un sistem de „asocieri” sau un singur „imperiu” al lumii.

Stabilirea unei structuri uniforme „raționale” și „naturale” permite pentru fiecare cercetare un ideal „social.” O societate ideală se va realiza. Voința necesară se va egaliza și identifica una cu alta pentru totdeauna. Astfel se descoperă o filosofie utopică particulară a istoriei care stă în spatele utopianismului social pentru a sprijinii și substanțială această societate ideală. Speranța poate mult prea prematură a „unei fericiri care a fermecat dar care a și apus deja, ei bine tocmai această speranță se frânge” odată pentru totdeauna și mai mult decât atât se frânge la o scară „planetară” și în „deplinătate umană” – această speranță este sugerată și susținută de o înțelegere și interpretare particulară a sensului și caracterului procesului istoric.

Acum ne întoarcem la această nouă fază a viziunii despre lume utopice.

III

Utopianismul social este o expresie a crezului în „abilitatea completă,” în sfârșitul progresului. Ar trebui accentuat: sfârșitul progresului, nu sfârșitul procesului istoric. Esențialul de aici este faptul că curgerea timpului istoric – la fel ca într-un contrast – este văzută ca și un curs fără sfârșit, continuând indefinit și fără nici o limită. „Istoria” nu se termină, doar progresul se termină – ceea ce înseamnă o creștere a bogăției, o îmbunătățire și perfecționare a vieții și obiceiurilor. În planul infinit al timpului se presupune că va exista un punct critic în care „pre-istoria” este urmată de „istorie.” Totuși, succesiunea generațiilor continuă și după acel notoriu salt din domeniul necesarului în cel al libertății. Într-adevăr trebuie să continue, deoarece altcumva progresul în sine își va pierde sensul. Toată „preistoria” este un îndelungat proces de producție și acumulare care contează pentru existența viitorilor consumatori, prin faptul că condițiile extatice ale sistemului ideal de viață vor face posibil o viață decentă pentru oameni. Dacă procesul istoric s-ar sfârși odată cu dobândirea perfecțiunii, atunci timpul se va epuiza, punct în care, din perspectiva utopică, viața își va pierde orice sens. Istoria va dobândi caracterul unei „adunături” de „variabile” lipsite de sens și fără nici un rost care nu folosesc nimănui și prin urmare sunt imagine. În cazul cel mai rău, utopicii trebuie să mărturisească că „istoria” nu are durată mai mare decât „progresul.” Mai adăugăm, ei trebuie să recunoască eterogenitatea a două segmente din timpul istoric – curba se ridică și acest accent este urmat de un platou aparent infinit sau cel puțin incredibil de vast. Recunoașterea omogenității timpului ar însemna în orice caz suicid. După înlocuirea unui standard suficient prin sine pentru evaluarea unuia cronologic, teoria progresului finit într-o infinitudine a timpului impune odată cu sine și inevitabilitatea necesității. Altcumva ar fi nevoie să refuzăm până și

idea de progres, mai precis idea idealului social și astfel să declarăm întreaga istorie ca fiind lipsită de orice sens sau să „o reconciliem” cu variatele epoci de existență și desfășurare a ei. Procesul socio-istoric poate fi justificat numai în prezența sprijinului cronologic. Nici o acțiune nu ar trebui să se observe în legătură cu un punct în timp care se află infinit mai departe. Mișcarea în spre un țel aflat infinit mai departe nu este într-un nimic diferită de o stare de odihnă deoarece dimpreună cu linia timpului rămâne „la fel de mult” teren de parcurs până la împlinirea țelului la fel cum era ieri sau alaltăieri.

Un ideal este un fapt al unui viitor care poate fi împlinit. Totuși rămâne un țel immanent al întregului flux al timpului. Aceasta din cauza idealurilor pe care istoria le-a împlinit deja. Utopicul este obligat să conceapă și să interpreteze istoria în categorii teleologice – după cum dezvoltarea sau „desfacerea” înclinațiilor înnăscute și predeterminate ca și germinare a unei rădăcini mature, la fel ca și realizarea de sine a unui fel de „plan” sau de „entelehie.” În istorie un întreg ciclu de transformări succesive este pre-formulat și pre-determinat pe ruta de a fi completat aparent într-un stat „matur.” Pentru motive de expeditivitate istoria trebuie să se conformeze unui anumit plan. Ideea dezvoltării eficiente duce inevitabil la un anumit fel de „providențialism” de un gen particular. În procesul istoric un anumit țel pre-stabilit este deținut și realizat în timp ce realizarea lui începe odată cu un ritm particular expeditiv prin intermediul unor stadii substanțiate la nivel intern. Oricare ar fi factorii și forțele care realizează acest plan potențial, acțiunea lor stă în legătură cu o necesitate atotcuprinzătoare. Tocmai datorită acestei necesități se justifică răul și suferința din viață. Din punctul de vedere al dezvoltării, o condiție „perfectă,” „matură” și „normativă” nu este fundamentală și nu poate apare dintr-o dată. Trebuie să fie „pregătită.” Din această perspectivă lumea ca și un întreg este justificată, cu întreaga sa structură și în lumina „întra-legăturilor” sale teleologice dovedindu-se a fi cea mai bună dintre toate lumile. Această justificare a lumii este adusă înaintea *judecății rațiunii logice* adesea lăsând oamenii într-un stadiu de lipsă de satisfacție emoțională rămânând surdă și mută în fața sentimentului direct, moral și integral. Este tocmai această lume care este justificată și nu omul. Istoria ca un întreg este justificată și nu viețile private și individuale. Din contră, individul este transformat într-un organ sau un element al „esenței lumii” fiind prezentat ca și un sacrificiu „al întregului.” Astfel teleologia istorică ne oferă un fundament și un sprijin pentru tendințele anti-individualiste ale viziunii utopice despre lume. Omul – mai precis omul ca și „ființă nativă” – devine o parte din natură și astfel idealul social primește proporții cosmice. Această „naturalizare” a omului se află în strânsă legătură cu înțelegerea lumii ca fiind un sistem teleologic unificat ca și tot organic, ca și un fel de „ordine individuală mai înaltă.” Istoria este istoria lumii, a unei lumi expediente și formate ca fiind guvernată de lege după chipul omului – de aici apare propria-i simetrie și armonie. Această viziune organică despre lume reprezintă prima bază față de concretizarea utopică a idealurilor. Țelul istoriei este material și nici nu ar putea fi altcumva din moment ce nu constă din nimic altceva decât din „structură,” aceasta fiind stadiul ultim al unei lumi sistematice formate și dezvoltate natural.

Din nou, în cadrul acestei apropieri realiste față de istorie, în cadrul „obiectivizării” țărilor idealiste, în cadrul propriei extinderi de a include „întreaga creație” – în toate acestea, există un adevăr genuin și profund. „Construcția istoriei” constă de fapt în depășirea reală a incompletitudinii, o răscumpărare ontologică reală, o transformare iar aceasta nu constă în abolirea în van a tot ceea ce este pământesc sau mai bine spus o retragere subiectivă și individuală într-un pesimism ascetic și acosmic. Falsitatea acestui historicism organic nu constă în acest tip de „realism,” ci în depășirea limitelor între natură și istorie, între natură și om. Dacă istoria este continuarea și împlinirea „naturii,” un proces natural de dezvoltare, atunci acestui proces îi urmează necesar – caz în care este involuntar fără nici o

scăpare, dimpreună cu toate părțile și stadiile. Pe de altă parte, dacă așa stă situația cu expresia „istoria umanității” această expresie primește un sens literal. La fel cum în natură subiectul ultim de dezvoltare constă în rasa care trăiește într-o mulțime de specii care o individualizează astfel într-un număr de „indivizi tranzienți,” la fel și în istorie rasa umană distruge și în același timp absoarbe întru sine o pluralitate de indivizi umani. Acest punct primește un accent emoțional – din moment ce „automatismul istoric,” „fierul necesității” existenței, sentimentul „cusăturii indisolubile” al destinelor individuale nu este nimic altceva decât o determinare a soartei – prin urmare toate acestea servesc imediat ca fiind cel mai bun garant posibil al necesității realizării acestor idealuri. Înțelegerea unui ideal ca fiind un scop necesar unui proces natural inevitabil este conferită asupra acelei solidități ideale și durabilității separând-o de fantaziile în formă de vis și garantându-ne că vom avea parte de o „victorie istorică.” De aici testamentul ascultării – prin faptul că nu există nici un fel de „lipsă de armonie cu realitatea” și ar fi o nebunie să luptăm împotriva acestui fapt. Trebuie să accentuăm „tendențele naturale de dezvoltare” și să ne adaptăm la ele. „Automatismul” istoric elimină riscul eșecului. În același timp el distruge posibilitatea creației. În binecunoscuta frază a lui Serghei Bulgakov privind din această perspectivă toată viața apare ca fiind la „diateză pasivă” – și prin urmare am mai putea adăuga: această viață este prezentată și în propoziții impersonale, la fel de bine. „Individualul” își pierde propria-i independență, dizolvându-se în „rasism.” De aici strania indiferență care este atât de pătrunzătoare în cruzimea ei oarbă, mai precis indiferența cu care teoreticienii „unui proces credincios și de neoprit” tratează ceea ce noi numim a vieții, adică tristețea empirică și suferința. De aici pleacă acel fel de determinism întunecat care l-a înspăimântat pe Dostoievski, pe care ei l-au prelucrat ca să stabilească „viitorul armoniei” pe baza unor torente de sânge și lacrimi nevinovate.

Renouvier a demonstrat destul de bine că teoria progresului este esențial una din multe forme diferite de dogmă privitoare la un fel de har de neînvins. Teoria progresului spunea el „constă în puterea providențială a faptelor care urmează una după alta, care scot binele din rău.” Se pare că aici avem ceva mai mult decât o analogie inteligentă. Cel care profesează crezul în progres simte în sine însuși un fel de putere universală supra umană, un fel de putere să-i spunem infailibilă. La nivel istoric, putem observa combinația neschimbată a învățăturilor despre „violența harului dumnezeiesc” ca fiind mai mult un fel de lege internă exterioară ce „vine din afară” plină de tensiunea așteptărilor utopice. Astfel stau lucrurile cu Augustin și în calvinismul primar. Ceea ce este esențial este motivul determinismului ca fiind un fel de experiență mai mult ca și experiența harului divin, un fel de lege inerentă aparent complet „externă.” Într-o expresie destul de potrivită ce aparține prințului E. N. Tubețkoi pretutindeni în opera lui Augustin există așa numita „căutare a universului” care se ridică dincolo de contrastele timpului din cadrul realității, în cadrul acestei dualități nefericite – într-un sistem unificat al unei lumi întregi aflate în pace și liniște. Ceea ce este cel mai esențial aici este mai întâi de toate armonia obiectivă ideală și universală a existenței cosmice. Harul este transformat într-un fel de forță naturală ce aparține acestei sfere obiective „originale.” Determinismul este numai o componentă ce aparține acestei scheme a lumii universal organice. Necesitatea devine un singur aspect al obiectivității. Ceea ce este cel mai fundamental este chiar concretizarea lumii valorilor morale care devin inevitabile. „Idealul social” este o obiectivitate completă și „împlinită,” o balanță a stării lumii – iar nu o „construcție” ci mai mult o condiție, un fapt, un anumit tip de ordine. În alte cuvinte – lumea într-o formă organizată. Pentru acest motiv suferința individuală precum și durerile altora se pierd într-un fel de „ospaț mesianic” – atenția se concretizează pe exterior, pe lume. Gândirea

acționează în categorii care nu sunt nici naturaliste nici cosmologice. Indivizii și generațiile sunt percepuți ca și detalii sau puncte fine ale întregului care le cuprinde.

În cadrul acestui obiectivism limitat, în concretizarea sau naturalizarea valorilor morale, într-un fel de „atașament fermecat” față de „țelul ultim al lumii” se exprimă starea minții omului. Istoria se descoperă observatorului proporțional cu perspicacitatea sa – el vede în ea ceea ce este el capabil să-i aducă. Omul născut liber va vedea în ea mari cauze, va auzi din ea un fel de poem eroic și creativ. Sclavul însă va vedea doar un fel de „sistem de fapte de înaltă subtilitate și obligațiune,” o „piatră de poticnire” timp în care pentru ei eroii vor părea a fi un fel de „lucrători care au fost înșelați” ce tocmai că se încălzesc înaintea unei „șarade providențiale.” În sensul voit al sinelui omului constă „rădăcina viziunii sale despre lume.” Din spatele anti-individualismului viziunii despre lume utopice strălucește evident, prin intermediul spinoasei condiții a conștiinței de sine a individului, slăbiciunea unei definiții de sine încărcate de voință. Iată începuturile fundamentale ale utopianismului – din cadrul unei corelații intuitive a unuia cu „altul,” a sinelui cu lumea.

IV

Posesiunea cosmică – astfel poate fi definită esența utopianismului. Un anumit sens al unei dependențe necondiționale, a unei „definități” totale ce vine din afară prin a fi complet inclusă și cuprinsă de structura universului – toate acestea ne informează atât despre evaluarea de sine a utopicilor precum și despre evaluarea lor față de lume. Omul simte că este un fel de „organ pivot,” o legătură într-un lanț atâtea cuprinzător. El simte „legătura sa simplă și neschimbată cu întregul cosmic.” El declară că este scopul orbitei lumii în care viața acestui organism integral și supra-individual este deslușită și realizată – și deasemenea faptul că a dispărut într-un „abis atâtea cuprinzător care este creat de lume” din care apar permanent lumi una după alta și întru care se reîntorc la momentul potrivit înapoi în abisul primordial al haosului. În acest proces nu mai există acțiune a voinței. Confruntat de imaginea elementului lumii dimpreună cu imposibilitatea de a scăpa de el, omul utopic devine conștient de transparența și „nimicnicia” „vieții sale private” ezitând de fapt să-și atribuie viața sa voinței sale. Este mult prea conștient de aceste forțe străine, inerente și pline de cruzime care circulă în chiar propria-i esență. Este atras să se arunce în „oceanul puterii de sine” al naturii divine. El recunoaște că este creația altuia, unealta altuia, organul unei voințe „exterioare”, produsul „mediului,” sclavul destinului sau al sortii. El trăiește în cadrul curselor necesității lumii. Iată prin urmare patosul pur și lipsit de murdărie al lumii materiale.

Subiectiv, acest patos material poate fi exprimat printr-un sentiment de asuprire și captivitate. „Sensul universului” poate aprinde sufletul cu extaz, poate inspira un tremurat smerit și chiar venerarea față de bogăția inepuizabilă și de nemăsurat al unei lumi „colorată în mai multe culori.” Se trezește un singur sentiment de către puterea elementară în sufletul posedat și asurzit: voința de a trăi, îndrăzneala în spre libertate, datoria creativă a conștiinței precum și responsabilitatea. Lumea se prezintă ca fiind „completă,” și – indiferent cât de multă mișcare ar conține – nimic nu mai apare în ea, nici nu mai poate apare, la fel ca și cum într-un lanț silogistic concluzia nu poate conține nimic superfluu în legătură cu premisele ce sunt exprimate într-o formă de deschidere. În cadrul procesului de dezvoltare doar potențialitățile prestabilite rămân descoperite. Omul nu poate introduce nimic nou. El poate acționa în lume, participând cu însuflețire la confuzia unei vâltori generale, omul fiind incapabil să influențeze lumea prin liberul său arbitru. Într-adevăr, nu este dat omului să decidă sau să dorească ceva – totul este pre-decis, totul este împlinit într-o ordine cuvioasă. Aceasta nu înseamnă că existența individuală este superfluă sau lipsită de necesitate. Nu

există nimic superfluu în lume, tot ceea ce există în ea își are propriul loc și funcția desemnată. Această funcție are însă o natură servilă. Indivizii slujesc prin urmare progresului unei „grămezi de corali de nisip.” Viața întregului este compusă de „înfloriri” individuale și de „veștejiri” a unui șir de morți individuale. Indivizi nu au stabilitate de substanță – existența lor este o simplă posibilitate – are loc accidental. Tot ceea ce este experimentat, tot ceea ce are loc, devine acumulat și este păstrat în lumea memoriei. Nici cel mai mic sunețel scos nu va fi niciodată uitat și pierdut irevocabil. Din contră va fi legat de o melodie cosmică ce curge neîncetat unde va devenii principala notă a tonului, îmbogățindu-se și mai mult în acest proces. Orice sunet – chiar și cele mai slabe care au dispărut – continuă încă să sune într-o formă mai ascunsă, odată cu fiecare stadiu al dezvoltării. În și prin sine un sunet individual nu reprezintă nimic putând fi dezintegrat numai și numai prin abstracție. Cu adevărat totul devine „strict al lumii.” Organismul universal este o esență unită, o „esență” unită, o ființă singură individuală și originală. O astfel de unitate a lumii există în și prin sine. Există numai lumea ca și un sistem unificat.

Aceste lucruri înseamnă prin urmare că lumea este Dumnezeu. Restul existențelor sunt în Dumnezeu și sunt pentru El. Ca și întreg, lumea trăiește, se dezvoltă și „devine” – sistemul unificat este îmbogățit, format, descoperit și individualizat din cauza faptului că anumite existențe pier. Frunzele veștejesc în continuu uscându-se și căzând de pe arborele nemuritor al unei vieți fără de nici o față – dar acest arbore rămâne etern tânăr și indiferent. Într-adevăr, în cuvintele unui poet, „natura nu poate avea nici o idee despre trecut” și din acest punct de vedere orice primăvară nouă este „proaspătă la fel ca prima primăvară existentă.”

În această unitate apropiată nu există nici un loc pentru definirea de sine sau pentru libertate. În acest moment în orice definire de sine este transparentă lipsa de necesitate și prin urmare ea este rea. Libertatea și creația sunt niște elemente inerente ce aparțin unui sistem unificat – ele sunt chiar propria formație și propria evoluție. Nici un aspect nou al acestor transformări care au fost prevăzute că vor apare, ei bine nici una din ele nu poate conferi un sens și un înțeles suficient prin sine – doar întregul sistematic are un anumit sens. În cadrul acestui „universalism” se pot găsi rădăcinile fundamentelor ultime a ceea ce propulsează utopianismul în spre idealurile „materiale.” În spatele antitezei individului și a societății se ascunde opoziția individului cu lumea, a individului cu cosmosul. Patosul colectivismului este hrănit de punctul naturalist de vedere, prin faptul că lumea este percepută ca un sistem aflat în legătură, ca un sistem unificat ce tinde în spre organizarea completă a tuturor forțelor naturale și materiale.

Există un adevăr profund în diferențierea între sferele independente ale rațiunii „pure” și a celei „practice” cu care Immanuel Kant a încercat să elibereze „reglementarea morală de sine de legăturile opresiunii materialiste.” Kant nu a depășit monismul și astfel a fost incapabil să-și folosească o intuiție clară pendulând neajutorat între „un sistem de măsurare dublu,” între două tipuri de rațiune aflate în stare conflictuală care au degenerat inevitabil în nihilism – este vorba de același fel de monism naturalist. Fie că „binele” se dovedește a fi lipsit de putere transformându-se într-un fel de epifenomen incapabil de a fi efectiv ce aparține realității naturale sau lumea se dizolvă într-un vis, timp în care numai „lumea semnificațiilor” se mai păstrează. Vorbim astfel despre o lume despre care nu putem afirma că „există” sau în cele din urmă, valorile sunt solidificate din moment ce „esențele ascunse” ale lucrurilor empirice sunt trase în orbita naturală. „Ceea ce există pe de o parte” se dovedește a fi un „caracter inteligibil” rădăcina și chiar substanța a „ceea ce există pe de cealaltă parte.” „Lumea valorilor” se dovedește a fi „esența” lumii „fenomenelor” în care se reflectă și se realizează. Aceste lumi se raportează una la alta în termenii ecuației sprijinindu-se una pe alta. Prototip și reflecție, cauză și efect, copie și original, posibilitate și actualitate, esență și

fenomen – toate acestea sunt perechi corelate, separabile numai în abstracție. Intrăm în domeniul deificării panteiste a lumii. Natura este introdusă într-o „adâncură a naturii dumnezeiești” după cum se exprima cineva sau mai bine spus natura devine o parte din viața dumnezeiască, ea este semnul unei scurgeri a puterii dumnezeiești care este revelată și realizată în lume ca și un „lucru” într-un „fenomen.” Dumnezeu se dizolvă în lume și curge prin ea. În cazul de față sunt posibile numeroase nuanțe. Acest „sistem unificat” poate fi conceput logic ca și o unitate a justificării (în care Dumnezeu este „rațiunea ultimă a lucrurilor” – sau naturalist, ca și esența unică și înăscută a existenței lui Dumnezeu (Dumnezeu este acea *potentia actuosa* a realității lumii). În ambele cazuri tot ceea ce există, inclusiv Dumnezeu, este amestecat în unicul și același „țesut.” Totul se dovedește a fi „necondițional” și „dumnezeiesc” în substanțierea sa absolută, la fel ca mai multe inele diferite a unui și aceluiași lanț. „Dincolo de această mască impresionantă a materiei, arde flacăra dumnezeiască pretutindeni.” Din nou, pentru acest motiv, nu există limite definite și riguroase ca să ne permită o evaluare. Legea „fundamentelor suficiente” se exprimă pe sine ca fiind cel mai înalt principiu guvernator al lumii. În lumea luată ca și „teofanie” naturală nu poate exista nici decepție și nici rău. Totul din această lume este iluminat prin faptul că este trasat înapoi până la Prima Cauză care creează și „purcede,” existență din propria-i abundență și completitudine, acest lucru realizându-se prin voință – *anew proaireseoi*, după cum se exprima Plotin.

„Disonanțele individuale și particulare” nu sunt numai egalizate în interacțiunea lumii, dar se dovedesc a fi necesare, din motive estetice, pentru competitivitatea și armonia universului, care ar avea de suferit altcumva în termenii plinătății de „sunet” și a „multicolorațiunii.” Desenul unui sistem ontologic unificat își are propriul său adevăr. În încercarea de a trasa totul la elementele sale fundamentale, de a înțelege existența ca și un merit și un bun și de a trata toate valorile ca fiind forțe productive și efective, tocmai aici se ascunde un adevărat instinct religios. Încercarea de a interpreta totul în termenii categoriilor materiale aflate în relație de obiect, faptul de a face ca totul să fie subiectul principiului necesității și a destinului este un lucru fals și plin de înșelare. Nu există nici un loc pentru acțiune în acest sistem organic unificat – este posibilă doar mișcarea singură. După cum mărturisea Schelling în *Filosofia Revelației*, toate acțiunile sunt excluse deoarece numai „relațiile substanțiale” (*wesentliche Verhältnisse*) sunt recunoscute. Procesul gândirii este exclusiv „substanțial,” timp în care totul este urmat modo eterno, pur logic, printr-o mișcare immanentă. Nu este locul pentru „isprăvi” eroice. Totul ne sugerează aici un fel de „liniște vicleană,” o ascultare inteligentă și timidă față de forțele exterioare. „Adam a spus: nevasta pe care mi-ai dat-o ea mi-a dat din pomul oprit și eu am mâncat.” Remarcabilul filosof rus V. I. Nesmelov a interpretat destul de penetrant căderea protopărinților ca fiind ispita unei voințe lipsite de putere. Păcatul strămoșesc nu a constatat atât de mult din refuzul creației și un fel de tupeu, mai mult decât atât, prin refuzul unei definiții active a sinelui. Protopărinții noștri doreau ca viața lor să nu le fie determinată de ei înșiși ci de „cauze materiale externe.” Având o astfel de intenție și datorită „actului lor plin de superstiție” oamenii s-au supus voii „naturii externe” și au distrus voii sensul lumii pe care îl aveau și l-ar fi putut avea datorită naturii duhovnicești a identității lor. Ei s-au coborât „până la simplul nivel al lucrurilor lumii,” „și-au legat duhul înlănțuirii generale al fenomenelor lumii.” „S-au făcut pe sine subiectul naturii externe” și „legilor fizice a cauzalității mecanice.” „În loc să fie realizatorii liberi ai țelului general al existenței lumii au apelat la lume pentru ajutor pentru ca aceasta să realizeze datoria eternă în locul lor – natura care ar fi realizat acest lucru prin intermediul forțelor mecanice. Datorită acestui act ei au renunțat la libertatea creativă și s-au dizolvat în lume, s-au pierdut printre lucrurile nesemnificative ale lumii.” Protopărinții au exclus din economia

naturii faptul că nu există nici un garant sau o acțiune responsabilă. Este vorba doar de un fel de „ușurătate” care produce păcătoșenia voinței. Datorită ei se caută un fel de cârji „obiective” pentru sprijin.

Pe baza unui om de succes garantat, la fel ca și sluga înțeleaptă din parabola evanghelică, se renunță la semnificația și la definirea de sine, se renunță la „greutatea terifiantă a liberului arbitru,” după expresia Marelui Inchizitor. În fuga după o „fundamentare solidă” acest gen de om caută să se plece în fața la ceea ce este pus sub semnul întrebării – acest lucru este atât de chestionabil încât toți oamenii sunt de acord cu privire la venerația lui generală.” Ce este oare mai „chestionabil” decât natura? Din natură se naște un nou fel de sentiment, cel al sclavului elementelor, încătușat de un invizibil „sistem al actelor necesare și subtile.” Acesta este fundamentul ultim al acestei „digresiuni” nefericite întru cursul ireversibil al timpului, „în goliciunea infinității și distanței” care stă la inima viziunii utopice.

Baza primară este posesiunea cosmică, sentimentul natural al simțirii prin faptul că omul după profetul Ieremia îi spune copacului „*tu îmi ești tată*” și pietrei îi spune „*tu mi-ai dat naștere*.” Această „obscurizare a unei inimi fără rațiune” sugerează „harul Dumnezeuului veșnic” în imaginea „omului care piere”, în imaginea creației care a fost deslușită cu mare claritate în filosofia antică pe parcursul întregii sale durate, de la pandemonismul falesovian până la culmile speculative ale gnozei neoplatonice. Nu s-a reușit niciodată scăparea din „lipsa de finalitate” naturalistă. Datorită armoniei ascetice a duhului elenic, epuizat de rutina zilnică, datorită marii atenții față de „tainele ascunse dincolo de ceruri,” neoplatonicii au acceptat pe Marele Pan ca și cauză a tot ceea ce există – „pentru Unul.” În sistemul plotinian dinamica unității caracteristică tuturor atributelor evaluatoare este transformată în desemnări materiale. Unul este bun, deoarece este punctul focal metafizic și începutul pentru tot ceea ce există și mai ales pentru că oferă condițiile tuturor existențelor, pentru că el însuși este lipsit de condiție. Acest naturalism inevitabil precum și acest cosmologism al gândirii elinice a fost exprimat cu putere și promulgat cu enorm de multă forță în perioada disputelor dogmatice trinitare, când s-au făcut distincțiile tranșante între tainele creației pre-eterne a lui Dumnezeu și tainele Arhitecturii, între tainele Lui, a unei creații pre-eterne a lui Dumnezeu Cuvântul și cele ale creării lumii. Gândirea antică nu putea depăși limitele acestei lumi, nu putea trece dincolo de reprezentarea naturalistă a divinității ca forță cosmică immanentă și ca providență, ca un fel de „lege de guvernare distinctă și care este legată prin sine” de lume. Dacă înaintea Evangheliilor a existat un fel de melancolie sfântă în păcătoșenia unui duh obosit și singuratic, naturalismul acelei gândiri din lumea creștină devine numit fără milă „o cunoaștere rătăcită.”

Mai mult, rămân prea multe ispite naturaliste din filosofia subsecventă, un fel de moștenire nedefinită rămasă din timpurile păgâne. „Idea romană,” mai precis idea de unii chiar cu riscul de a forța umanitatea, nu a dispărut încă – chiar și în zilele noastre încă mai cucerește lumea deși o face în mari convulsii și zvârcoliri. „Idea romană” se întemeiază totuși pe „idea elenistă,” în cosmoteismul păgân, în practicile unui duh „determinat naturalist.” Ar fi cu adevărat o nepăsare criminală a se diminua actualitatea și efectivitatea ispitelor păgâne care de mult prea multe ori și în mult prea multe feluri au ascuns față de conștiința umană veștile descoperite de Dumnezeu cu privire la libertatea creștină. Nu ar fi o exagerare să spunem că duhul omenesc se frânge în lupta cu ispita. Istoria învățăturilor filosofice nu este nimic mai mult sau mai puțin decât o cronică cristalizată a încercărilor neîncetate dar fără succes de a obține revelația dumnezeiască, care depășește rațiunea credinței. Din nou, principalul obstacol este poziția cosmologică obișnuită a conștiinței care se supune acestui veac și prin urmare fără puterea de a intervenii în taina creației din nimic, din ceea ce „nu a existat.” Acest lucru stă în legătură cu filosofia europeană occidentală., care se hrănește pe temelia unei experiențe religioase îngreuiate și umbrite.

Nu, nu este „meonismul” cel care afectează filosofia „europeană,” ci mai mult un viciu opus – un obiectivism egalizator și exclusiv. Faptul că omul este posedat de lume îl obligă să caute și să concretizeze imaginea perfecțiunii necondiționale ce îi este inerentă sufletului său. Iată enigmatică combinație paradoxală a conștiinței sclavului și a asigurării de sine arogante. Deoarece omul este conștient de propria-i lipsă de semnificație metafizică, el simte că este doar un „vis al naturii,” „mediul unei obiectivități exterioare,” el este înclinat să-și însușească semnificația obiectivă propriilor visuri. De aici un fel de încredere luciferică în cognoscibilitatea completă a tainelor lumii și în realizarea „încercărilor” vane ca și extensiuni ale naturii. Acest concept a fost exprimat destul de clar de „subiectogonia” idealiştilor germani la începutul secolului al XIX-lea: subiectul va fi creat din aceeași rădăcină ca și obiectul. Prin urmare obiectul este în întregime cognoscibil. Pentru acest motiv cunoașterea este adecvată existenței, necondițională prin propria-i natură. De aici acel mândru îndemn de „a crede mai presus de orice în știința de sine,” de „a crede în puterea duhului” – fraze care erau folosite de Hegel pentru a-și incita studenții. Se pare că omul „nu este capabil să gândească despre sine destul de mult, el nu este destul de capabil să gândească despre măreția și puternicia duhului său.” Până și esența închisă și destul de prețioasă a universului devine lipsită de orice putere pentru a sta împotriva curajului procesului cognitiv: înaintea ultimului trebuie să se reveleze, trebuie să-și discernă bogățiile și adâncurile acordându-și plăcerea de a fi derivat din ele. Omul este înțelesul și centrul a tot ceea ce există. Omul este un microcosmos. Spre adăugire, în om omul devine conștient sau se identifică pe sine. Cunoașterea umană este dumnezeiască și s-a dovedit a fi infailibilă. Sufletul devine inspirat de un optimism cognitiv care se afirmă pe sine bazat pe corespondența ordinii obiectelor și a ordinii minții, pe „coincidența, corespondența și acordul” existenței și a cunoașterii prin intermediul legilor categorice și a celor logice după cum a demonstrat Ed. Hartman. Sensul tainei, sensul „uimirii” – acel eros filosofic original reprezintă în întregime eșecul acestui tip de optimism fiind înlocuit de o asigurare naivă cu privire la facilitatea de a dobândii o cunoaștere totală. Se pare că este suficient să ne deschidem „ochii cunoașterii” pentru a vedea imediat și instantaneu „tot ceea ce există, ceea ce a fost și ceea ce va exista pe parcursul veacurilor ce au să vină.”

Astfel putem vedea la o observație strictă proporțiile obiective. Cunoașterii îi este lăsat dreptul de a depăși numai și numai obstacolele calitative și garantate, de a răspândii în lățime și lungime, de a se umple și de a se dezvolta. În timpul nostru, concepția despre cunoaștere ca și contemplare, ca și o percepție pasivă precum ca și calcul începe să fie afirmată din nou cu o nouă forță. Totuși, dacă „fereastră contemplativă” este direcționată înăuntru și în afară, momentul creativ nu este inclus în creativitatea cognitivă. Această tendință questistă este exprimată destul de clar în renașterea „realismului naiv,” în încercarea de a obiectiva complet categoriile cognitive, de a transforma întreg aparatul cognitiv într-un dat infailibil al obiectului contemplativ. Conceptul cunoașterii ca și „contemplație a lumii în original,” poartă cu sine tâlcul „unei priviri prin microscop” astfel încât se atinge stadiul unei mulțumiri feerice ca într-un vis. Presupunerea că cunoașterea este necesară și suficientă conține deja visul utopic al unei completitudini dobândite exterior. „Corespondența” între ordinea naturii și ordinea minții trebuie să fie descoperită și trebuie să ducă la concluzia ei logică – atunci natura va fi plină de rațiune iar rațiunea se va întrupa deplin. Lumea va dobândii completitudinea și „formarea” deplină, „universul ideal realizându-se iar pământul va devenii „drept.” Cercul ezitărilor, al căutărilor și al îngrijorărilor se va termina și își va ajunge finalul, timp în care odihna atâtea mulțumitoare a extazului universal – ospățul mesianic – va ajunge la final. Întreaga ardoare a intenției utopice este direcționată în spre țelul ultim – tendința contemplativă a duhului legându-se de implicarea în fluxul vremurilor.

Pe fundamentarea monismului naturalist se dezvoltă „viziunea utopică” într-o succesiune logică temperată. În această „experiența utopică” este descoperită o viziune asupra lumii ca și o unitate „completă,” închisă în sine, un întreg care a fost asamblat și echilibrat din interior. O astfel de unitate face ca lumea să fie transpusă „dincolo de bine și de rău,” mai precis dincolo de orice evaluare. Valorile, atât cele pozitive cât și cele negative sunt posibile numai și numai în lume. În și prin sine, lumea ca și un întreg trebuie să fie pur și simplu acceptată – fără nici o evaluare. Înțelepciunea ultimă a acestei lumi trebuie redusă la recunoaștere – astfel stau lucrurile, astfel erau și mai demult și astfel vor fi și pe viitor. Aceiași schimbare de esență ar putea avea loc și în unitate. Pentru conștiința naturalistă nu există nici un fel de reconciliere între optimism și pesimism ambele poluri cerând să fie duse la extreme. Este necesar fie să acceptăm lumea întreagă, fie să o respingem. Acestea sunt două căi în spre nihilism. În ambele cazuri lumea rămâne esențial goală de dragul evaluării. Orice gen de monism începe ca și nihilism din moment ce existența este duală.

Dualitatea este mai întotdeauna resimțită vag. Din acest sentiment se va naște opoziția față de obiectivismul extern. În cadrul unei scheme naturaliste o astfel de opoziție poate asuma doar forma unei negări acosmice. Calea de ieșire din acest „naturalism mort” poate fi descoperită doar prin transformarea experienței. Doar în experiența credinței, în experiența religioasă, se descoperă acel fel de schismatism metafizic ca fiind un abis sfâșietor. Doar în experiența credinței și a libertății se descoperă calea nobilă a speculației celei adevărate.

*Traducere din rusă de
Catherina Boyle*

FEDOROV ȘI PROIECTUL CAUZEI IMAGINARE DESPRE FEDOROV ȘI SUCCESORII SĂI

A determina locul lui N. F. Fedorov în istoria gândirii ruse este un lucru destul de ușor. Nu avem de a face cu un scriitor. El nu a construit nici un fel de sistem filosofic. Nu a fost nici un predicator și se pare că nici nu s-a simțit obligat să mărturisească. Dacă a scris, a scris probabil pentru el și pentru câțiva alți oameni, întotdeauna destul de confidențial și în nici un caz pentru străini. Nu a fost capabil să-și generalizeze o schemă generală a viziunii sale despre lume. Există ceva „socratic” în acest mod de a-și exprima gândurile. Este ceva de genul unei conversații. Este un fel de discurs ce obligă sau convinge la conversație, la a face ceva. Manuscrisele lui Fedorov au fost publicate mai întâi după moartea sa de către

admiratorii săi, dar nu erau „de vânzare.” Nu tot ceea ce a rămas a fost dat publicării. Câteva articole individuale și câteva scrisori au fost publicate mai recent în cadrul unor publicații de emigrație.

Fedorov a început să fie citit destul de recent. Este puțin probabil să mai fie citi astăzi și dacă mai este, este citit doar de câțiva oameni izolați. A devenit un obicei în a se vorbi de el sau a se scrie despre el. Constructorii noii „ideologii post-revoluționare,” atât cei din Rusia cât și cei din comunitățile de emigranți din exterior arată o atenție sporită și sunt destul de părținitori în ceea ce îl privește pe Fedorov.³⁷ În scrierile lui Fedorov se găsește o justificare pentru sau mai bine spus un fel de confirmare față de scopurile și intențiile lor. În orice caz, cel puțin așa pretind ei. În construcții de acest gen, viziunea lui Fedorov este contrastată de realitatea sovietică. Mai mult, în aceste scrieri ei intenționau să găsească un sprijin ideologic pentru fundamentarea unui nou activism social sistematizat. Există ceva extrem de contemporan, chiar „arzător,” în gândurile și argumentele acestui „gânditor misterios” care aproape că aparținea generației anilor '40 (s-a născut în 1828 și a murit în 1903). Destul de ciudat, oamenii cu o gamă extrem de vastă de gusturi și viziuni și-au găsit un fel de afinitate față de învățăturile lui Fedorov, de la aderenții Ortodoxiei morale până la constructorii modului de viață comunist (în mod tradițional sunt numiți Valerii Briusov și M. N. Pokrovski). Există un mic cerc de admiratori imediați a lui Fedorov. Sunt așa numiții „purtători de standarde” care sunt și continuatorii cauzei sale ideologice. Aceștia au trăit în izolare, pe cont propriu. Ei vorbesc de o „cauză comună,” dar totuși duhul izolării lor este puternic. În orice caz, cauza „comună” despre care vorbesc ei este în întregime *particulară*, susținută numai și numai de ei. Ei preferă să rămână în întregime afară din afacerile altora. Cu ce ne confruntăm aici este un fel de *sistem de evaziune continuă*.

Același lucru s-a întâmplat și cu Fedorov. A trăit o viață închisă și solitară despre care nu se știe multe. Nu se știe mai nimic despre tinerețea sa atunci când și-a definitivat fundamentele cu privire la viziunea sa despre lume și atunci când elementele ei s-au combinat unul cu altul, atunci când personalitatea sa s-a definitivat. Fedorov și-a petrecut anii tinereții într-o provincie îndepărtată iar mai apoi a devenit un cetățean permanent al Moscovei. A trăit smerit și în sărăcie ocupând niște poziții nesemnificative. Pentru acest motiv a fost numit „abstinent” și „ascetic,” sărăcia sa fiind ceva mai sugestivă decât cea a vechilor cinici sau chiar decât cea profesată de Francisc de Assisi dimpreună cu ucenicii săi. Fedorov nu *acționează* cât se *abține* – el evită și evadează, nu vrea să fie părtaș la construcția unei vieți false. Modestia sau „sărăcia” sa sunt o formă particulară – și foarte originală – de varietate cu privire la ceea ce reprezintă varietatea lui „a nu face.” În orice caz, el iese din cultura existentă. Părăsește toată istoria creată retrăgându-se și așezându-se în opoziție față de acest „*proiect*” propriu. El se închide ermetic în acest proiect, se baricadează și stă undeva departe de lume. Trăiește în lumea sa mică. *Visul solitar al unei cauze comune* – acesta este paralogismul fundamental al viziunii lui Fedorov.

În lucrările imitatorilor săi acest paralogism devine și mai evident. În el constă esența utopianismului lor. Psihologic, utopianismul este doar un *zbor într-un vis*, o *izolare din istorii* asemănătoare unui vis. Acest fel de „visare” este compatibil în întregime și adesea comparat cu „voința de putere.” Visătorul și utopicul pot sesiza puterea, pot răzbate în istorie asemenea unui om activ. În istoria oricărei revoluții există multe exemple de acest gen – exemple de cel mai clar sortiment. El totuși rămâne un visător, izolat și retras, sectarul unei astfel de idei. Într-adevăr, tema fundamentală din lucrările lui Dostoievski privește acest fel de „violență

³⁷ În acest moment ar trebui să introducem o listă incompletă și întâmplătoare de publicații care au apărut în emigrație și au fost dedicate lui N. Fedorov – constând doar în cele care au fost primite în anii recentți de un birou editorial aparținând ca referință lui *Sovr. Zapisok*.

visătoare” sau mai bine spus actele violente ale visătorilor. N. F. Fedorov a fost el însuși un visător. Se pare că nu era o persoană perspicace. Privea „contemplația” cu dispreț și ostilitate. În argumentele sale există mai multe vise decât viziuni și introspecții. Psihologic, Fedorov aparține aceleiași formații istorice cu vechii utopici francezi – Saint-Simon, Fourier, Leroix, Auguste Comte. Toți erau visători. Fiecare din ei credea cu tărie în visul său propriu mai mult decât credeau în istoria actuală. Aceste nume nu ne vin în minte aici pur și simplu pentru sau cu un anumit scop. Nu este numai o similaritate formală sau o simplă contingentă istorică. Fedorov a fost în legătură organică cu acel gen de umanism și utopianism francez. Nu a fost singurul din Rusia care a fost atras de fourierism și de Pozitivismul lui Comte în anii '40 și '50. A reprezentat o „nebunie” genuină în cadrul mediului rusesc și în multe cazuri a colorat dispoziția religioasă. În această privință, Fedorov a fost în întregime un om al generației sale.

Viziunea lui Fedorov a rămas tainică, aproape neașteptată contemporanilor săi care au trăit o experiență similară cu a sa. Mă refer cel mai mult la Dostoievski. Această impresie a tainei și a unei nesiguranțe rămâne valabilă până astăzi. S-ar putea spune mai multe. Viziunea lui Fedorov este construită pe un manifest al contradicției. El pretinde că construiește o filosofie a creștinismului începând cu premisele unei „religii a umanității.” Cel mai ciudat aspect al acestui sistem poate fi cu ușurință sustras din „ipoteza lui Dumnezeu” și nimic nu s-ar schimba. Mulți dintre succesorii lui Fedorov îndeplinesc acest lucru doar acum schimbându-i sistemul într-o ideologie tipică unei construcții teomahe lipsite de Dumnezeu. Acest lucru nu este un act de violență împotriva planului Creatorului. Este mai mult o întoarcere la elementele inițiale ale sistemului. Sistemul se dovedește a fi mai mult integral decât coerent și acest gen de interpretare „om-și-Dumnezeu” se arată a fi în afară de contextul oricărei încercări de a-l înțelege în cadrul structurii creștinismului istoric. Sistemul în care se „îmbracă” creștinul nu trebuie să-l inducă pe cititor în eroare. Nu este important de unde au fost luate imaginile și cuvintele – este cu mult mai important să considerăm ce fel de duh anima întregul sistem și care este sursa premizelor sale.

Strict vorbind, în lucrările lui Fedorov există o teamă care le absoarbe pe toate, există un punct fix. Este tema *morții*. Iar planul este cel al *învierii morților*. Fedorov începe cu un criticism al vieții și al relațiilor ce există și se stabilesc întru ea. El crede că lumea este în plin proces de decădere și de dezordine. Lumea este într-un stadiu disipat și se află într-o permanentă cutremurare. Se pare că este el este tulburat de slăbirea și chiar de ruperea relațiilor de prietenie sau rudenie. El aduce o evidență amară a unei condiții „lipsite de înrudire față de lume și condiția ei.” Cu privire la acest lucru el urmează romanticilor, în special utopicilor francezi. Comte vorbește de „anarhie,” Saint-Simon despre raritatea „înfrățirii,” Fourier vorbește despre „frângerea vieții.” Pentru afirmarea de sine a omului izolat de sine, ei au opus principiul „asocierii” și cel al „înfrățirii,” cu cel al acordului și cel al muncii în comun. Cu privire la aceste lucruri, Fedorov este aproape de ei – este important să evidențiem că momentul comunității este introdus aici sub forma unei *cauze* transformându-se în *muncă*. Acest lucru este caracteristic lui Fedorov. Patosul acestei integrități rasiale precum și al acestei completitudini îl face similar cu socialiștii francezi. Totdeauna este o problemă de *umanitate*.

Durerea lui Fedorov este mult mai adâncă și mult mai profundă. El este rănit de *timp* mai presus de orice. Unitatea umanității este distrusă mai mult decât orice de timp și moarte. Nu este de ajuns doar restaurarea sentimentelor „frățești” și de „rudenie.” Completarea umanității în orice caz nu este realizată doar prin aceste lucruri. *Atâta vreme cât* continuă alterarea generațiilor, lucrul acesta va avea loc *până când* toate generațiile *vor fi unite simultan*. Pentru acest motiv Fedorov își face o datorie în a nu iubi pe cei apropiați ci mai cu seamă *își învie strămoșii*. Aceasta este esența acelei notorii „cauze comune” – *revenirea la*

părinți. În loc să se întindă în oribila infinitate prin nașterea unor urmași și în loc să fie tras în alternanța nașterilor și a morților, trebuie să ne direcționăm instinctele și patimile și să le centrăm pe *munca de reînnoire a părinților*.

Fedorov folosește o terminologie creștină și este posibil să ne gândim că el vorbește despre același lucru. În realitate el vorbește despre ceva cu totul diferit. [Fedorov apare ca și o parte din realitatea Bisericii și a Ortodoxiei în termenii spuși de el, dar de fapt el folosește doar un limbaj istoric convențional. Îi lipsește orice fel de „intuiție” a „noii creații” întru Hristos. El nu și-a dat seama că Hristos este un șoc oferit ordinii naturale și ritmurilor ei. Despre Hristos vorbește foarte rar și destul de vag, în niște termeni nepotrivii și care nu conving. Strict vorbind, îi lipsește orice fel de hristologie iar „proiectele” sale nu conțin nici un fel de sens dincolo de mormânt. Se poate remarca o lipsă totală de sensibilitate față de schimbarea la față a Mântuitorului.]³⁸ Religia lui nu este una a mântuirii ci mai mult un fel de religie a *luptei*. Aceasta nu mai este o religie. Conceptul de „mântuire” i-a fost cel mai străin. De la cei care au fost mântuiți el nu a putut înțelege nimic. El nu a văzut nici un rău în lume ci numai *haos și elementele lumii*. Nu a recunoscut păcatul ci numai slăbiciunea și neînțelegerea. El vedea în lume un *dușman*. Până și acest dușman era doar unul *temporar*. Acest dușman este de obicei *natura sau moartea*. Acest lucru este tipic. Natura este oarbă și în orbirea ei este distrugătoare și chiar fatală. Elementele sunt puternice *până* când sunt verificate. Elementele sunt puternice, *până* când omul este puternic, *până* când este iluminat. Omul este mai puternic decât natura și este menit să conducă natura. El este chemat să-și folosească rațiunea și simțirea și să folosească natura ca o unealtă ascultătoare. Atunci va înceta *până* și *moartea*. „Întru noi natura începe nu numai a fi conștientă de sine înseși dar începe să se guverneze pe sine. Întru noi natura dobândește perfecțiune sau o condiție în care nu va mai distruge nimic și va restaura și învia tot ceea ce a fost distrus în perioada de orbire.” Astfel natura devine și dobândește împlinirea în muncile și înfăptuirile omului. Omul nu este pre-creat de Natură. El trebuie să se precreeze pe sine și pe Natura înseși. Omul trebuie să introducă rațiunea în Natură.

Unul dintre cele mai neclare aspecte din întreaga viziune asupra lumii a lui Fedorov se dovedesc a fi învățăturile sale despre om. Ceea ce îl interesează pe Fedorov este doar *soarta trupului* uman. Într-adevăr, prin trup omul este unit cu natura. Este destul de evident faptul că prin trup omul este unit organic cu natura. Rămâne neclar *ce este moartea*. Rămâne neclar *cine* moare și *cine* este înviat – *trupul sau omul întreg*. Fedorov abia menționează existența unei vieți veșnice de după moarte. El vorbește mai mult despre mormintele lor, despre rămășițele lor înmormântate. Ca și fapt, întreg fenomenul morții apare în sistemul lui Fedorov ca fiind redus la faptul că generațiile se înlocuiesc una pe alta, că timpul vieții este scurt, că întreg corpul sistematic al generațiilor umane nu poate exista dintr-o dată. Concepția sa cu privire la moarte constă în faptul că moartea este un efect natural, subdezvoltarea naturii și a lumii. Pentru acest motiv tratamentul care este sugerat este deasemenea natural întru limitele naturii prin forțele omului și a naturii fără nici o interferență cu lumea transcendentă, fără paradis. „Trebuie spus că învierea despre care se vorbește aici nu este mistică, *nu este un miracol ci mai mult un fel de consecință naturală a unei cunoașteri reușite a unui orb, a forței purtătoare de moarte*, a naturii conduse de către forțele unite sistematic a tuturor oamenilor.” Fedorov accentuează destul de insistent *echivalența* acestei restaurări naturale. În descrierea sa cu privire la „lipsa de armonie a naturii umane” neașteptat Fedorov îl aduce în discuție pe Mechnikov. Amândoi încearcă să rezolve aceeași problemă. Mechnikov are mai multă neliniște

³⁸ Text luat din Georges Florovsky, *Căile teologiei ruse*, Partea II [vol. 6] din cadrul *Lucrărilor colectate ale lui Georges Florovsky* pp. 92-93. Traducere de Robert L Nichols.

și arată mult mai multă atenție față de un destin individual sau de un organism în și prin sine. În lumea înviată el este mai puțin interesat în completitudinea *persoanelor* decât în cea a *generațiilor* – mai precis de realizarea sau restaurarea *întregului rasei*. Învățăturile lui Fedorov despre individualitatea umană nu sunt câtuși de puțin dezvoltate. Individul rămâne și trebuie să fie *un organ al rasei*. Pentru acest motiv, printre emoțiile umane Fedorov pune preț pe legăturile de sânge, relațiile de „rudenie” fiind cele mai înalte dintre toate. Fedorov caută o soluție față de moarte pe calea unui fel de biotehnică umană. Este tipic faptul că proceselor *organice* el le juxtapune procesele tehnice și puterii naturale – *calculul și munca* umană.

De fapt Fedorov nu vede și nu recunoaște nici un fel și nici un țel, nici o frumusețe și nici un fel de înțeles. Elementele lumii sunt haos și prin urmare nu există o lume în sensul real al expresiei. Sensul este introdus în lume prin muncă. *Pasiunii vitale* Fedorov îi opune *un proiect al muncii* – un fel de *plan cosmic de lungă durată*. Pentru Fedorov, omul este mai presus de orice un fel de tehnician, un mecanic al naturii, organizator și distribuitor. În ochii lui cea mai înaltă formă de acțiune este *regulația*. Rațiunea trebuie să reconcilieze și să combine mișcările și procesele haotice ale lumii, el trebuie să introducă întru ele conformitatea rațională față de legi. Reglementarea meteorologică mai întâi – iar în viitor cine știe poate guvernarea mișcărilor pământului însuși. Trebuie să devenim mecanici cerești în adevăratul sens al cuvântului, trebuie să facem ca universul să se plece în fața conștiinței noastre. „Atunci când această problemă se va rezolva atunci pentru prima dată o stea și o planetă guvernată de conștiință și de voință va apare într-un spațiu al raiului.” Fedorov vede „ulcerul” Căderii în faptul că omul și-a pierdut puterea și măreția. În om natura devine oarbă. Principalul lucru este de a restaura și restabilii propria putere peste propriul trup. Omul trebuie să-și controleze trupul din interior – „trebuie să cunoască lumea și pe sine atât de bine încât omul are puterea de a se produce pe sine din cele mai fundamentale elemente întru care existența umană ar putea fi frântă.” „Abilitatea” de a se „reproduce pe sine” sugerează o putere corespunzătoare peste toate trupurile umane, peste materie în general – deoarece întreaga lume este praful strămoșilor noștri. Părțile din trupurile moarte trebuie extrase de la distanțe sideritice, din adâncuri telurice. Pentru Fedorov, problema de aici se axează în principal pe adunarea și combinarea particulelor, compunerea a ceea ce a fost descompus.

Pe bună dreptate Soloviov se temea că aceasta ar fi o „reanimare a holdelor.” În Fedorov se poate observa o notă distinctă de necromanție. Cel mai misterios lucru dintre toate este teoria sa cu privire la „înviere” care se aseamănă cu o lipsă surprinzătoare de sentimente față de individualitatea umană. Fedorov propune experimentarea cu și pe rămășițele strămoșești *ca și cum ele nu ar exista deloc*. Mulți dintre succesorii contemporani ai lui Fedorov gândesc în astfel de termeni. În fața tuturor aparențelor – cel puțin ei admit la modul cel mai direct că nu sunt interesați în „nemurirea sufletului” și în „soarta lui dincolo de mormânt.” Trebuie să întrebăm atunci *cine va fi înviat?* În acest moment replica lui Serghei Bulgakov este cât se poate de incontestabilă: „apariția pe pământ a roboților cu o aparență fizică de oameni care au murit deja nu reprezintă învierea morților.” Fedorov invocă învierea altor trupuri ca și cum sufletul nu ar fi „al lor” având în vedere că sufletul este direct „forța vitală” a trupurilor lor. Toată datoria poate fi redusă la o nouă compoziție a trupurilor rămânând încă neclar cam ce unește acest agregat de particule și cum este el transformat într-un organism viu. Rămâne neclar ce este moartea întru destinul omului, această „de-încarnare,” această trecere într-un fel de împărăție fără nici o culoare. În sistemul lui Fedorov o astfel de problemă devine în întregime incontestabilă. Altcumva „proiectul” ar rămâne lipsit de motivație și lipsit de nici un fundament. Fedorov nu are nici un răspuns la această problemă și se pare că el nici nu observă o astfel de problemă deloc.

Destul de straniu, el nu are formată nici un fel de „antropologie.” Cititorul are impresia că el pregătește noii *homonuculi in vitro*. Fedorov ar dori să construiască un întreg *organism* cosmic sau să-l transforme într-un *mecanism*. Mai mult, el se așteaptă că printr-o astfel de raționalizare, lumea se va revitaliza și va fi înviată, va deveni nemuritoare. „Schimbând influența masei pământului într-o muncă conștientă, rasa umană unită va conferi o forță terestră guvernată de rațiune și forță – și consecvent o forță purtătoare de viață – prevalență față de forțele oarbe ale corpurilor cerești – unindu-le într-o cauză purtătoare de viață a învierii.” Atunci va fi descoperit acel *rai al muncii*. Tărie – din cunoaștere și din conștiință. Tărie – din rațiune. Învierea este și o problemă de artă și știință. Morții vor fi înviați de forțele naturale prin chiar aceleași forțe ale naturii care de abia au fost puse pe seama noilor țeluri.

Mai presus de orice Fedorov avea în minte schimbarea forțelor naturale și elementare ale nașterii, „transformarea nașterii în înviere,” folosirea energiei erotice sexuale pentru restaurarea completitudinii rasei. „În creștinism, reproducerea naturală îi corespunde castitatea, în sensul negativ – aceasta însemnând negarea nașterii – și într-un sens pozitiv, învierea cea de obște – care înseamnă, reproducerea *din surplusul pierdut pe parcursul creației raselor* și din cenușa produsă de lupta distructivă a generațiilor de mai înainte.” În acest proces economic tehnico-religios, tehnica, magia, senzualitatea și arta sunt combinate într-o sinteză fascinantă și fără precedent. Trebuie accentuat din nou: Fedorov *preferă întotdeauna ceea ce s-a creat față de ceea ce a fost născut și preferă artificialul față de natural*. Generațiile trecute, restaurate de cunoașterea materiei și a puterilor ei, încă capabilă să recreeze trupurile din elementele primare, populează lumile anihilând discordiile din jurul lor. Pământul ca fiind prima stea din ceruri nu mai este mișcat de o forță oarbă a „căderii” ci de rațiune. Rațiunea este cea care înnoiește dar și atenționează despre cădere și moarte. Nu este departe timpul când în trupul sistematic al lumilor vom vedea trupul sistematic al vechilor generații. Toate vor fi de una și aceeași rasă, nimic nu va fi străin. Această zi va fi minunată, fantastică *dar în nici un caz miraculoasă*, deoarece „învierea nu va reprezenta o problemă de *miracol*, ci mai mult o problemă de *cunoaștere și de muncă în comun*.” În Fedorov acest activism umanist stă în strânsă legătură cu o *înțelegere* condițională a profețiilor eshatologice ale Bibliei ca și avertismente adresate pedagogic imaginației și voinței oamenilor. Ele vorbesc doar despre ceea ce se va *întâmpla în eventualitatea faptului* că omul „nu mai face nimic.” Pentru Fedorov aceasta este doar un fel de *casus irrealis*. Este destul de interesant de observat că pentru Fedorov această înviere „transcendentală” efectuată prin puterea lui Dumnezeu se pune în termenii ecuației „învierii judecății,” învierii mâniei. Omul poate crea învierea prin propria putere sau prin propria-i natură. Fedorov se grăbește cu cea mai mare viteză întru discriminarea celui mai extrem și optimist pelagianism.

Originalitatea construcției religioase a lui Fedorov nu constă în faptul unui creștinism contemplativ sau *ascetic* căruia el îi opune un creștinism „activ.” El merge mult mai departe. Acțiunii *divine* el îi opune acțiunea *umană*. *Raiului* el îi opune *munca*. Unul *în locul altuia*. Doctrina Dumnezeu-umanității nu este explicată deloc în sistemul lui Fedorov. „Religia” lui N. F. Fedorov este o *religie a umanității*. Este un *cult original al strămoșilor* – după cum insistă chiar Fedorov însuși. „*Religia înțelegerii comune*,” din nou este propriul său termen desemnat. Învățăturile lui Fedorov sunt o formă originală de pozitivism religios, o formă rafinată a „unei religii pozitivistice.” Se spune că Fedorov mergea la biserică. Viziunea lui despre lume „în marea parte a proporțiilor ei” nu este nici pe departe creștină. El este în profundă contradicție cu revelația creștină și cu experiența creștină. Viziunea lui este mai mult un fel de ideologie decât o credință reală. „Hristos este cel care învie iar creștinismul este învierea; *învierea lui Lazăr a reprezentat completarea judecății lui Hristos*.” Aceasta nu este o alunecare accidentală a limbii. În ochii lui Fedorov Hristos a fost doar un mare făcător de minuni căruia i

se plecau duhurile și stihiiile îl ascultau. Taina crucii i-a rămas inaccesibilă – „atât crucificarea cât și moartea lui Hristos nu au reprezentat nimic altceva decât o *răzbunare nemiloasă a dușmanilor învierii* și a dușmanilor Înviatului.” Betania – acolo unde a fost înviat Lazăr – a fost pentru Fedorov mai mare decât Nazaretul, Betleemul și Ierusalimul. Fedorov reține doar un creștinism practic care nu are nici un fundament. În nici un caz „proiectul” său nu conduce dincolo de limitele „umanului, mult prea umanului.”

Este cât se poate de caracteristic faptul că în scrierile lui Fedorov există un neașteptat număr de puncte de asemănare și contingentă cu „politica pozitivă” a lui Auguste Comte. Am putea concluda că nu din întâmplare Vladimir Soloviov a început să-l citească pe Comte în anii nouăzeci când influența lui Fedorov asupra lui era atât de evidentă. În binecunoscutul său articol despre Comte se pot identifica sugestiile explicite ale lui Fedorov. Fedorov atenționează despre motivul *învierii* din Comte. „Comte nu exprimă direct gândul său dar cel care citește cu o atenție conștientă toate cele patru volume ale *Politicii Pozitive* trebuie să-și dea seama că nici unul din cei mai faimoși filosofi ai lumii nu s-a apropiat atât de aproape de datoria *învierii morților* ca și cum a făcut-o Auguste Comte.” Este important să observăm: Soloviov numește aici învierea o „datorie” și asta nu din întâmplare.” Acest lucru ni-l aduce pe Fedorov imediat în minte.

Gândirea lui Comte este direcționată întotdeauna *în spre strămoși*. „Cultul pozitiv” este un cult al strămoșilor, mai întâi și mai presus de orice. Comte discută despre înmormântări și despre morminte cu aceeași atenție și insistență ca și Fedorov. Cultul social în „religia umanității” este atașat unei necropole sacre. La modul direct Comte vorbește doar despre o „înviere ideală” – în memoria și pentru veșnica pomenire, întru cultul morților, în monofizitism și întru unirea de gând a generațiilor succesive cu cei ai trecutului. Prin aceasta el nu implică nimic mai mult sau mai puțin decât o simplă aducere aminte. El se gândește întotdeauna la forța animatoare a iubirii. În general acest motiv este cât se poate de caracteristic pozitivismului.

În această privință Fedorov nu este departe de „politica pozitivă” a lui Guilot (comparată cu ultimul capitol al *L'Irreligion de l'avenir* unde el discută imortalitatea personală precum și forța de înviere a iubirii, care în cele din urmă va triumfa chiar și asupra morții). Aici se pune întotdeauna problema integrării catolice (universale) a unui „corp complet de indivizi” întru unitatea „marii esențe” astfel încât nimeni nu va fi uitat sau pierdut. După Comte „marea esență” constă mai întâi și mai presus de orice din cei decedați, din strămoși. Prin ei *esența* acționează la formarea istoriei umanității. Decedații conferă putere asupra celor vii prin tripla putere a exemplului, a antichității și a tradiției. Garantul progresului constă în întărirea puterii decedaților, în păstrarea continuității tradițiilor și a succesiunii.

În timp, această continuitate, după Comte devine mai importantă decât sprijinul contemporanilor. Această continuitate leagă generațiile, trăgându-le într-o unitate de rasă, într-o unitate a umanității. „Marea esență” a pozitivistilor este o *entitate similară cu Biserica* dar una seculară sau secularizată, catolică și ecumenică. În această unitate a trupului, morții și vii sunt legați neschimbat și moartea este biruită într-un anume fel. Similaritatea și substituția – una *în locul celeilalte*. Experiențele emoționale ale Bisericii sunt foarte puternice în pozitivism, în special în Comte – nu vreau să spun aici că există o repetiție sau o imitație intenționată a motivelor creștine, ci doar faptul că există „experiențe,” o omogenitate psihologică internă. În cultul pozitivist al strămoșilor, în această „idealizare” și „adorare” a celor plecați de aici, vorbește cea mai profundă necesitate de a ne întâlnii și de a *fi cu cei morți, la fel ca și cu cei vii*. În alte cuvinte se resimte nevoia de a depăși această pauză între generațiile succesive, nevoia de a ne „oprii un moment,” de a oprii timpul însuși. Ultima „taină” a cultului pozitivist nu este nimic altceva decât ritualul „includerii” sau al

„încorporării” – care nu este nimic mai mult sau mai puțin decât includerea triumfală a celor decedați în nobila imagine sau în adunarea strămoșilor, un fel de canonizare, includerea lor în compoziția „umanității.”

Nu toți copiii umanității sunt membrii umanității ci numai cei nobili și „aleși” care trăiesc pentru alții. Paraziții care trăiesc o existență anarhică și egoistă rămân afară din grup, nu există loc suficient pentru rămășițele lor în sfintele lăcașuri de odihnă. „Umanitatea” definită de Comte este un „trup sistematic continuu de esențe similare.” În ochii săi, această „convergență” este cea mai important lucru dintre toate.

Tema comună din Fedorov și Comte este mai presus de orice cea a unității umanității, a tuturor generațiilor de ființe umane care au trăit vreodată. Există același duh al unei pretense „științificități,” același naturalism sau fizicism, aceiași antropologie lipsită de culoare și de articulație. Fedorov se retrage mai mult decât Comte, dar pe această rută și – mult mai important – pe baza acelor idealuri inițiale. „Tipul viziunii despre lume pe care îl au ei este unul și același. Religiozitatea personală a lui Fedorov nu-i face sistemul religios deloc. Sistemul rămâne închis întru ceea ce este uman. Dumnezeu nu acționează în lume, cel puțin după Fedorov; numai omul acționează.

Există și alte puncte de similaritate între Fedorov și Comte. Teoria căsătoriei lui Comte ne aduce în minte definitiv planul lui Fedorov de a „converti” energia erotică – aspect în care Soloviov este îndatorat față de Comte (ne referim aici la a sa carte „Înțelesul iubirii”). O similaritate cât se poate de curioasă față de ideile lui Fedorov se poate observa în visele cercurilor „oamenilor gânditori” de care a aparținut Pisarev. Acest grup, care se întâlnea pentru „conversații oneste și sprijin mutual moral” și-a stabilit o datorie în a stinge patima între sexe din întreaga umanitate și astfel să se oprească nașterile. Ei nutreau speranța unui miracol: oare nu va devenii omenirea nemuritoare pentru o astfel de reușită sau oamenii vor începe să fie născuți fără păcatul sexului. În spatele acestor vise, cel mai probabil existau aceleași nădejdi ca cele ale lui Comte.

Idea lui Fedorov de a organiza un „sinod ecumenic permanent” din reprezentanții clericilor și ai artelor are multe în comun cu proiectului lui Comte și chiar și mai mult cu Saint-Simon. Fedorov are multe în comun cu Fourier și „pozitivismul său mistic.” În acest pozitivism motivele lui Diderot și Reif sunt legate fantastic. Ele se leagă unul de altul prin visul renașterii naturii și al învierii morților care va avea loc prin reglementarea conștiință a naturii. La fel ca și Fourier, Fedorov ridică și rezolvă la modul ipotetic problema „migrației cerești” – ascensiunea generațiilor înviate „întru lumile cerești sau întru pământuri care vor fi recreate și guvernate de aceste generații ale celor înviați care s-au urcat la ei.” În Fourier și în fourierism legătura cu tradițiile magice antice au fost puternice. Aceste tradiții au prins viață din nou în Fedorov la fel de bine. Până la final Fedorov rămâne prins în acest cerc fără sfârșit al naturalismului magic și tehnic, un fel de conștiință tehnică lucrătoare de minuni. În viziunea sa nu mai există nici un loc pentru inspirația liberă, nu mai este loc pentru acțiunile inteligente sau pentru urcușul rugăciunilor.

Viziunea lui Fedorov este frântă de o practicalitate incurabilă. În chipul „muncii conștiinței” el predică în esență cel mai vulgar precum și cel mai forțat tip de utilitarism. El vorbește despre *obligția* impusă asupra „proiectului” său rigoristo-magic coercitiv. Prin „libertate” despre care îi place să vorbească destul de des, el nu vorbește doar de *muncă* – prin propriile mâini. Problema se pune dacă acei ani ciudați și teribili se vor întoarce din nou, atunci când intelectualii ruși au abolit arta și estetica, atunci când ei au terminat cu creația altruistă „de dragul cauzei” binefacerii și filantropiei. Probabil că anii șaizeci nu se vor mai întoarce cu tot „nihilismul” aceluși timp. Este chiar mai periculos atunci când *întrebările sunt*

ridicate din nou. În scrierile lui Fedorov acest patos al abolirii este extrem de puternic devenind chiar și mai puternic în imitatorii lui.

Există mult adevăr în analiza critică față de gândirea abstractă pe care o face Fedorov sentimentelor capricioase, nădejdlor lipsite de lucrare. Există mult adevăr în *voința dedicată cauzei și celei de a acționa*. Există și pericol în această hipertrofie a „rațiunii practice” și a „conștiinței active.” Această „rațiune practică” este extrem de intolerantă nepermițând sau admițând nici un fel de libertate. „Această manieră de a face asemenea afacerilor” devine o ispită devoratoare, furând omul de sine însuși. Această ispită intensifică mai nou pentru mulți oameni graba de a scăpa sub un refugiu și a se retrage din fața așa numitelor „întrebări eterne” în același timp omul retrăgându-se în sine însuși – într-o proză propriu zisă a zilei de azi sau într-o cea strălucită de altă dată. Acest lucru reprezintă o renunțare la ceruri. Este o micire genuină a omului.

Paradoxal este combinată cu nimic mai mult sau mai puțin decât afirmarea de sine – este un fel de smerire de sine din mândrie. Omul își așează temelia unei dreptăți a sinelui, negând Absolutul și declarându-se pe sine ca fiind ultima ființă cu scopul de a fi cel mai înalt judecător pentru sine. Acest lucru este o conversiune tipică sau o „eterogenitate” a intențiilor. Este observabil că acest „duh” de tipul afacerilor este combinat cu o sete față de o „cunoaștere secretă,” cu o căutare de forțe ascunse. Această proză de genul afacerilor este deșartă în întregime într-o visare și fantezie. În sistemul lui Fedorov este cât se poate de pregnantă indiferent cât de mult vorbește el despre spații cerești sau despre călătorii între stele. Deoarece cerurile lăuntrice stau încolăcite și eclipsează sufletul omului. În sistemul lui Fedorov putem simți „legătura fermecată a morții,” el nu are nici un fel de duh pascal, nici un fel de bucurie sau lumină pascală. *Ceea ce este și mai rău este că nici nu poate exista un astfel de duh.*

Într-adevăr, după Fedorov, *moartea nu a fost frântă*. Fedorov nu face nimic mai mult sau mai puțin decât să arate că *poate și va fi învinsă, atunci și la momentul când „fiii rasei umane”* se vor unii să o combată. În scrierile lui Fedorov acest stadiu de a te adresa și a te întoarce *înăuntru* este cât se poate de evident. El spune că nu este important să schimbi relațiile între oameni cât este mai important să schimbi relațiile existente între om și natură. Fedorov vede în a unii oamenii între ei o greutate sau o muncă grea, ceva care este împotriva naturii. Este vorba despre patosul „de tip afacerist” sau cel al „muncii” care definește această tranziție de la „cuvânt” la „faptă.” Acest lucru atrage pe mulți oameni. Acest fel de tranziție este imaginară – „problema” despre care vorbește Fedorov este un vis și „munca” pe care o amintește el este ceva imaginar și gol. În viziunea lui Fedorov, toate valorile interne genuine ale creației și inspirației umane dispar în întregime. El este surd și orb față de ele. În această atitudine „afaceristă” există o undă definitivă de nihilism. „Lumea nu ne-a fost oferită doar în spre a o privi” sună la fel ca și cuvintele lui Bazarov: „lumea nu este un templu ci un butic.” Pentru Fedorov lumea este un butic, un butic terifiant pregătit pentru reanimarea holdelor.

Raționalitatea și visul sunt combinate în sistemul lui Fedorov. Este o combinație cât se poate de obișnuită. Este la fel ca în cazul cu mulți dintre gânditorii iluminismului și cei ai utopianismului. Este destul să ne aducem aminte de Auguste Comte. El blamează metafizica în numele cunoașterii experimentale și deschide astfel locul pentru niște fantezii lipsite de orice fel de verificare. În sistemul lui Fedorov sunt multe lucruri variate care atrag omul modern. Mai presus de orice – limitarea orizonturilor umane, *închiderea limitelor sale*. Lumea, în conformitate cu Fedorov este finită în întregime și este în întregime vizibilă. Tot ceea ce-i aparține lui Fedorov este „de această parte.” Orice fel de și orice altă încercare „în spre cealaltă” parte îi par a fi o inconveniență lipsită de nici un temei, un aspect lipsit de importanță. Întreg domeniul căutărilor morale, al luptelor și intereselor este de fapt negat – și

împreună cu el dinamicele creative ale duhului uman în genere. Întreaga cultură este legată destul de strâns într-un fel de obligație ideologică și una utopică. Fedorov este încă îndatorat față de filantropistul antic și față de visătorii din secolul al optâsprăzecelea care doreau să facă omenirea fericită. Însuși cuvântul „proiect” este unul în stilul iluminismului. Această recurență a iluminismului este în întregime neașteptată după toate descoperirile mentale și după toate experimentele ultimei sute de ani.

N. A. Setniski este unul dintre succesorii contemporani ai lui Fedorov. El a scris o carte intitulată *Despre Idealul sfârșit* [*O konechom ideale*]. În ea el discută despre subiectul Apocalipsei. În interpretarea sa, Apocalipsa se dovedește a fi o carte a acțiunilor umane, un plan al „paradisului terestru” care va să vină, care ar mai putea fi numit și „Statul lui Ioan” și care stă în opoziție directă cu Statul Platonian. Această interpretare greșită este tipică. Interpretatorul nu a știut să interpreteze ceea ce era scris în carte, deoarece el nu dorea să o citească – cel mai important caracter al cartei *Apocalipsei* este faptul precis că *revelația divină* finală este deja pre-descrișă. În cartea sa Setniski scrie numai despre om. De la început, *setea sa de sfârșit*, această *voință a finalului*, devine foarte evidentă. Setniski începe cu o critică analitică asupra binecunoscutei cărți a lui P. I. Novgorodtsev. În respingerea celor mai importante puncte ale acestuia din urmă – el respinge patosul *dezvoltării infinite*, *dinamica creșterii duhovnicești*. Infinitatea, ca și o lipsă de determinare haotică, îl sperie pe Setnitski – pentru el infinitatea tânjește de goliciune. El vrea să se oprească pe sine. Este adevărat că „idealul,” care este imposibil de împlinit și este ceva doar regulat, este ceva imaginar și un fel de vis plin de aluzii deceptive. În învățăturile „perfecționării infinite,” idealul poate fi și este de fapt împlinit. Tânjirea după ceea ce este cel mai înalt, iubirea creativă a acestuia este deja un fel de valoare pozitivă – o valoare eternă, inalienabilă. Iată ceea ce nu înțelege Setnitski și ceilalți succesorii ai lui Fedorov. În sistemul său nu există loc pentru realizarea personalității individuale. În lucrările lui Fedorov și în cele ale imitatorilor săi există un fel de antropologie destul de superficială lipsită de pretenții. Pentru ei omul este o ființă finită. El nu are nici un fel de nevoie de infinit. El este creat pentru lumea finită și pentru lumea completă astfel ca în ea omul să poată guverna și conduce peste elemente. Se pare că secretul existenței umane se va descoperi atunci când omul va lua controlul peste cheltuiala cerurilor înstelate și va deveni pilotul corpurilor cerești. Aici nu mai avem de a face cu un om – omul s-a pierdut în ritmurile și distanțele cosmice. Iată principala nereușită a sistemului ca și un întreg. Întru el omul nu mai există, există doar rasa *umană*. Ne vine în minte din nou Auguste Comte dimpreună cu al său aforism că „omul există numai și numai în abstracțiile metafizicilor.” Există doar o singură umanitate.

Succesul prezent al ideii lui Fedorov stă în legătură cu *criza antropologică* profundă a timpurilor noastre. În vremurile actuale această criză este deja pe noi, *omul se pierde pe sine însuși*. Am putea ridica multe obiecții față de Fedorov și adepții săi. Dar mai întâi de orice trebuie să-i înțelegem. Trebuie să înțelegem care a fost apelul sistemului pentru Fedorov și care este cel pentru contemporanii noștri. Este mai ușor să răspundem la prima întrebare decât la prima. Secretul personal al lui Fedorov rămâne neștiut. Mentalitatea sa ne rămâne tainică. Este mai ușor pentru noi să ne înțelegem contemporanii. Mai presus de orice ceea ce îi atrage în spre „proiectul” lui Fedorov este *puterea față de natură*. În acest stadiu de dominare sau de „posesiune creativă,” motivele „magice” și cele „tehnice” sunt amestecate. Omul modern vrea să se simtă doar o figură întru natură, se consideră pe sine un tehnician, se vrea a fi unul. Este această condiție generală sau această definiție de sine căreia îi corespund „proiectele” lui Fedorov. Acestea îl impresionează pe Fedorov. Îi sunt atractive ca și un fel de „ideologie” a epocii tehnice, a modului de viață tehnic sau a genului tehnic. Fedorov a prevăzut preocuparea modernă cu lucrurile tehnice care provin din duhul magiei. Acest lucru

nu este o legătură accidentală. Ca și viziune, „tehnicismul” contemporan s-a dezvoltat din premisele așa numitei „filosofii științifice” a ultimului secol, pe solul pozitivismului și scientismului. Ea se revelează *subconștientul magic* al acestei filosofii „științifice.” Naturalistul timpurilor moderne începe prin a fi un observator, un colecător, un fel de „degustător al naturii.” El nu a încetat niciodată a nu se mai gândii despre putere. Bacon a accentuat faptul că cunoașterea este putere. În geneza noilor științe naturale nu trebuie să-l separăm pe Bacon de Paracelsus. În ultimul secol naturalistul a devenit un experimentator. Prima sa dorință a fost de a investiga, de a ști și de a descoperii. Dorința de a conduce și a comanda va reface natura de curând trezită. În esență acest lucru a reprezentat o revoluție științifică. Un nou factor a fost introdus în acest joc – *puterea omului*. Magia și misticismul puterii sunt pretutindeni. Omul poate viola natura înseși. Reskin a simțit și a prevăzut cu durere acest aspect al „tehnicismului” care s-a dezvoltat. El a vorbit cu mânie împotriva acestei violențe. Omul și-a croit mai mult ca niciodată „calea s-a teribilă” prin carnea naturii. Acest lucru a devenit posibil numai și numai prin materialism atunci când natura s-a dovedit a fii lipsită de suflet iar duhovnicia „sângera” dovedindu-se a fi un material fuzionar care este pliantul unei imperioase mâini drepte a omului.

Acest proces a fost dus mai departe decât înjosirea ideilor cognitive. Era obișnuit a se vorbi de condiționalitatea, relativitatea, subiectivitatea și chiar ficționalitatea conceptelor și construcțiilor științifice. În acest mod conștiința obiectivității sau a realității lumii legilor au fost prevăzute. Chiar și prin gnoseologie omul a mers sau s-a lăsat întru aceste distanțe vaste. Bineînțeles că natura amenință, zdrobește, „șterge” omul. Natura aplică presiune asupra omului ca și o piatră de poticnire, ca și o masă inertă, ca și haos și ca elemente. În scrierile lui Fedorov este surprinzătoare această simplificare a filosofiei naturale față de problema reglajiei. În natură există forțe, forțe secrete și imense, dar nu există în orice caz rațiune. Succesorii lui Fedorov au accentuat cu mai multă putere goliciunea și orbirea naturii. Setnitski nu găsește nici o limită și nici un fel de „cosmicitate.” Doar haos, nici un fel de ordine, nici un fel de stabilitate. „Dumnezeu este în întregime separat de elemente.” În alte cuvinte Dumnezeu nu există deloc în lume. Acest lucru în cele din urmă este un fel de deism. Practic, această frază nu este străină de nici un fel de ateism din moment ce am ajuns să acționăm în lume ca și când nu ar mai exista Dumnezeu. De aici pornește această colaborare neașteptată între teomahiștii „credincioși” și cei care se succedea unei cauze imaginare „comune.” „Tehnicismul” este similar o criză a studiului naturii și a studiului omului. Omul devine mai mic și natura mai săracă. Omului îi pare că este mai puternic lui însuși. Într-adevăr în tehnică *valoarea metafizică a omului* este descoperită și se discernе. „Pozitivismul” explodează afară din înăuntru. Omul nu este un simplu „organ de echilibru” dar și un conducător. Destul de straniu el este ambele în același timp. Se descoperă o anumită taină despre om întru înseși sinele său. Este creat un nou mit al omului, mitul titanului. Deja am intrat în problematica ideologiei sovietice, întru problematica condiției generale sistematice. Acest lucru reprezintă descoperirea de sine a idealului tehnic. Rămâne neclar și nedeterminat *pentru ce motiv omul* va controla natura, rămâne neclar ce va comanda el din ea. De unde are omul cunoașterea țărilor – dacă lumea înconjurătoare este plastică de unde oare vor apare „sarcinile”? De aici apare al doilea val de pozitivism.

Cel mai caracteristic dintre toate este faptul că întru viața epocii prezente societatea devine „tehnicită” – și acesta are loc în două feluri. Nu este doar o problemă de putere socială sau politică folosirea sau aplicabilitatea tehnicii. Ceva este mult mai important, puterea contemporană este obligată să-și conducă „supușii” în spre un fel de țeluri „metafizice” și supra-sociale. Este o cerință stranie adresată ideologiei guvernamentale, un punct de vedere care se adresează dintru înălțimi. Cu adevărat nu este numai acum cazul

când se adresează acest lucru. Aici, din nou, ceea ce avem nu este o recurență a iluminismului sau a statului „pacificării” când puterea care ne interesează este prezentată din viziunea cetățenilor supuși. Reformatorii începutului secolului al nouăsprezecelea au dorit conștient același lucru – Saint Simon, Comte, Fourier. Acum ne confruntăm cu un alt val de „ideocrație.” Mai există încă o greșeală în pozitivism, mai există o singură chirie de achitat în metafizica sa. Statul are pretenția unui fel de măreție supra-empirică. El primește forma „ideocrației” prin care se dezvoltă sistematic construcția guvernului sovietic. Această construcție are propriul ei patos quasi-religios – magia misticismului și a economiei. Aici avem de a face cu un alt punct de similaritate între duhul contemporan și „proiectul” lui Fedorov. Ordinea teomahă își poate menține terenul numai și numai prin decrete supra-empirice. De aici acest patos al construcției, acest „fus al activității” naturii. Sistemul lui Fedorov duce la îndeplinire toate dorințele posibile ale acestui fel de „ideocrație” până la ultima iotă. Se aseamănă patosului efectiv mai mult decât materialismului economic.

Mai există o trăsătură principală caracteristică epocii noastre. Se dezvoltă o *duhovnicie falsă*. Acest lucru se leagă în parte de devastarea naturii. Omul este lăsat dintr-o dată în singurătate: în mijlocul unei câmpii de gheață. Lui i-a fost lăsată ca libertatea propriilor sale creații. Întru el mai sunt libere doar rațiunea și voința. Acest lucru se leagă de dezvoltarea în epoca modernă a mai multor încercări de a *exercita influență* peste ceilalți din natură *prin conștiință*. Se strevede voința de a hipnotiza și cerința hipnozei care este importantă pentru natura psihologică a succesului tuturor studiilor secrete a timpurilor recente – antropozofia, ocultismul, știința creștină. „Proiectul” lui Fedorov aparține aceleiași categorii. Nu este această încercare fantastică în grandomania ei – adică hipnotizarea lumii printr-o rațiune voită – de a face forțele lumii să servească conștiința? Iată esența întregului patos specific sistemului. Iată în ce constă esența noii tentații pregătite duhul modern. Aici se poate simți cu o deosebită stringență dualismul și tensiunea între *conștiință* și *existență*.

Având în vedere existența unei astfel de diferențe acute între acești termeni, când „existența” și natura sunt echivalate cu haosul iar omul este transformat într-un făptuitor al legii nu mai rămâne nici un mijloc de a influența pe lângă putere și hipnoză. În chiar acest fapt omul se ridică la un fel de rang de creator demiurg. Tot șarmul procesului de „construcție” constă în acest fel de conștiință de sine. Sistemul lui Fedorov face o impresie destul de puternică asupra instinctului „demiurgic” sau „luciferic” al omului. Mai rămâne doar omul ca cel care acționează în lume. Sistemul lui Fedorov este un mozaic intricat, nici măcar o fabrică sau o „pasă.” Întru el cele mai neașteptate pietre mici sunt unite destul de straniu. De aici posibilitatea diferitelor evaluări și a diferitelor impresii. Există și elemente creștine. Trebuie judecat chiar planul și designul sistemului. Ca și un întreg sistemul lui Fedorov nu se dovedește nimic mai mult sau mai puțin decât un *umanism subliminat*. Cel mai tainic lucru referitor la el este absența vieții duhovnicești. Nu există nici un fel de entuziasm, nici un fel de neliniște, nici o animare. Toată „ardoarea religioasă” este epurată pe niște canale laterale și devine satisfăcută de niște vise substitutive. Omul nu mai stă înaintea lui Dumnezeu ci în fața naturii. Nu există nici o vorbire de viață în Dumnezeu. Nu mai există nici o voință de a vedea raiul străbătând lumea. Setniski simte că rugăciunile fac doar rău. Omul trebuie să biruiască prin propriile puteri chiar și fără Dumnezeu. „Mântuirea umanității și a cosmosului este o afacere a umanității în toate stadiile ei, de la primul la ultimul.” Nu trebuie să-i imputăm lui Fedorov opiniile succesorilor săi. Trebuie recunoscut: au fost loiali față de taina lui Fedorov. Este taina Dumnezeu-umanității, taina unui om lipsit de Dumnezeu. Frazologia creștină este lipsită de importanță în această situație. Nu îi stă în cale. Iar strălucirea visării nu este în nici un caz flacăra raiului. În sistemul lui Fedorov depindem de viziunea contemporană în general. Apelul ei este un simptom periculos. Un simptom de disecție duhovnicească.

*Tradus din rusește de
Catherine Boyle*

**ÎNȚELEPCIUNEA OMENEASCĂ ȘI MAREA ÎNȚELEPCIUNE A LUI
DUMNEZEU**

„Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine împrăștie.”
Luca 11. 23.

Ο μή ὢν μετ' κετ' ἐμού ἐσιν, καί συνάγων μετ' ἐμού σκοπίζει.

I.

În fluxul marelui entuziasm pozitivist al societății ruse, atunci când toate întrebările de știință și credință păreau rezolvabile iar epoca problematizărilor părea a fi trecută la timpul trecut ca un fel de stadiu antic demodat aparținând dezvoltării istorice a umanității, în Sank Petersburg, tânărul în vârstă de douăzeci și șase de ani Vladimir Soloviov a prezentat o conferință publică intitulată „Despre Dumnezeu-umanitate.” Aceasta a fost o apologie duhovnicească despre credința creștină. Pe de o parte Soloviov a arătat că numai în viziunea religioasă se poate găsi adevărata justificare a vieții, sensul și valoarea fiindu-i descoperite și confirmate. Pe de altă parte el a justificat adevărul descoperit de Dumnezeu față de rațiunea umană, descoperindu-i profunda similaritate a conținutului dogmei creștine cu cele mai înalte împliniri ale speculației filosofice.

Soloviov a numit această viziune *filosofia cunoașterii integrale*, aspect sintetic al unei cunoașteri sintetice atotcuprinzătoare căreia voit i-a opus istoricitatea dezvoltată a sistemelor „principiilor abstracte.” Fără să riscăm a face o greșeală crudă trebuie spus că Soloviov nu a recunoscut existența erorilor. Falsitatea oricăror judecăți, confirmarea sau evaluarea lor nu au avut un conținut pozitiv. Acest conținut aparține naturii (*physis*) și constă într-o *lipsă de obligație a poziției (thesis)* dintr-un sistem de cunoaștere. Acest conținut mai apare în lipsa de completitudine și în îngustimea viziunilor. Nici un gânditor – cel puțin după estimările lui Soloviov – nu a putut greși în întregime, nu a spus minciuni esențial. Ceea ce este greșit este transformarea unui adevăr parțial într-un adevăr exclusiv. Una și aceeași poziție poate fi adevărată și falsă depinzând de ceea ce este combinat în ea. Prin urmare în sistemul său Soloviov primește aproape toate învățăturile dezvoltate istoric începând cu Biblia sfârșind cu socialismul și teoria lui Darwin. În înțelegerea sa din aceste motive Dumnezeu este adevăr, frumusețe și bunătate. Pentru acest motiv El este absolut, lipsit de condiție, infinit. El „umple tot ceea ce există cu El, îmbrățișează, mișcă, creează” iar afară din El nu mai există nimic. În alte cuvinte El este *principiul atoare unificator*, centrul și scopul *oricărui fel de ființe*. Consecvent religia este probabil cel mai înalt adevăr deoarece îmbrățișează totul și ea este perspectiva *adecvată* – probabil ceea ce a fost luat în și prin sine separat ar fi fals, întru contextul religios însă devine adevărat.

Absenței falsității absolute îi corespunde lipsa unui rău absolut. Din nou, nu există nimic rău prin natură. O mișcare sau alta a voinței umane nu pare a fi rea în și prin sine. Soloviov scria: „nu cred că răul va exista etern.” „Nu cred în diavol.” Răul constă într-o *reglementare incorectă a valorilor*. Răul constă în distorsiunea oricăror perspective. Soloviov privește la esența răului întru stabilirea limitatului în locul *necondiționalului*, în afirmarea sinelui, în depărtarea de la Atoate Unitatea care este Dumnezeu. Prin urmare răul nu are nici o realitate adevărată, nu este nici măcar ceva independent. Răul este o formă distorsionată a Binelui. Depășirea răului nu se reduce la eradicarea proprie ci la distrugerea îngustimii, la restaurarea intrarelățiilor armonice care au fost deja depășite.

Acest lucru nu este nimic. Încercând să explice existența răului într-o lume creată și controlată de un Creator Înțelept și Atoate binecuvântat, Soloviov a ajuns să confirme

necesitatea răului sau a păcatului. Viziunea lui Soloviov este saturată în întregime de duhul istorist, împrumutat în parte din filosofia idealistă germană, parțial din misticismul gnostic specific perioadei antice creștine și perioadei pre-reforme (în special de la Jacob Böhme). Ideea de bază a acestei istoriosofii este conceptul că întreaga istorie este rezonabilă și că mai mult decât atât, întru ea se realizează un anumit plan *accesibil cuceririlor umane*. Pe scurt, sensul rațional al existenței temporale a lumii s-a văzut împlinit ca un fel de *atotunitate liberă*. Datorită creației, lumea va realiza un anumit plan dumnezeiesc prin necesitate, mai bine spus prin forță astfel încât întregul și unitatea vor devenii oarbe și mecanice. *Era necesar ca această armonie primordială să se dezintegreze*. Era necesar ca toate ființele libere să ajungă la limita voinței de sine, la experiența întregii greutate de haos *neregulat* și de *liber arbitru*, actul liber al renunțării de sine a voinței pierdute în Atoate-unitate. În alte cuvinte, fără Cădere și respingerea lui Dumnezeu lumea *nu ar fi putut* devenii ceea ce a intenționat Dumnezeu să fie. La nivel literal lumea nu putea fii ceea ce a vrut Dumnezeu, din moment ce tot ceea ce se întâmplă a fost rezonabil, necesar la nivel logic, nu numai pentru un motiv determinant ci pentru Rațiune în general – deasemenea în calitate și pe baza a ceea ce a fost prevăzut de Dumnezeu.

Consecvent, acest proces istoric a fost imaginat de Soloviov sub forma unei linii curbe: mai întâi dezintegrarea, disocierea ființei care avea să aibă loc prin expansiunea limitelor extreme ale haosului astfel încât a doua unificare a existenței va avea loc gradual. La final are loc același lucru ca și la început: unitatea, deoarece la început ca și la final va exista o unitate sintetică, unitatea celor mulți, *pan kai en*. După descrierea lui Soloviov, istoria este un „proces Dumnezeu-omenesc,” un proces gradual al *Dumnezeu-umanității*, unirea *profundă* și liberă a dumnezeiescului și a umanului. Istoria a fost prestabilită mai întâi în *Sophia* ca și existență ideală a lumii create, fiind restaurată pentru a doua oară în imaginea Dumnezeu-umană a lui Hristos. Mai târziu a trebuit să se împrăstie peste întreaga lume. În aceasta constă esența istoriei creștine. Aici se repetă un ritm *triplu*. Umanitatea trebuie să decadă din unitate, trebuie să treacă din nou prin abisul afirmării de sine printr-o voință de sine astfel încât prin comemorarea zilelor existente să se dobândească cea mai perfectă Dumnezeu-umanitate, atunci când Dumnezeu va fi totul în toți și Împărăția perfectă a cerurilor lui Dumnezeu se va instaura pe pământ astfel încât se va realiza „*plinătatea vieții naturale unită prin Hristos cu plinătatea lui Dumnezeu*.”

Ideile primare ale lui Soloviov își primesc dezvoltarea lor extensivă în ideea Împărăției lui Dumnezeu. Această „împărăție” trebuie să fie „*plinătatea*” vieții umane astfel încât întreaga viață umană indiferent cât de limitată este trebuie să intre într-o sinteză culminantă a lumii. Nimic nu poate fi exclus ca fiind nevrednic. Totul va fi sfințit. Prin urmare pentru Soloviov viitorul va fi trasat prin culori pământești strălucitoare. Împărăția pregătită nouă de secole se dovedește a fi, cel puțin în descrierea lui Soloviov, un stat pământesc condus de un țar pământesc, de un pământesc mare preot și de un profet pământesc. Soloviov a finalizat această perioadă și a conchis că tocmai acestei împărății i s-a promis că nu va avea nici un sfârșit. Soloviov este în deplin acord cu teoreticienii idealului socialist ateu, deasemenea el așteptând depășirea lipsei de armonie a vieții aici și nu acolo dincolo de orizontul istoric, printre luminile Tatălui. Ca și ei Soloviov credea în cele din urmă în „fluxul natural al lucrurilor,” în legile stabile ale dezvoltării iminente a lumii, „ceea mai bună dintre toate lumile posibile.”

II.

Adeseori Soloviov a fost acuzat de panteism. *Proton pseudos*-ul sistemului său religios și filosofic nu constă în acest lucru. Limita dintre etern, anarhic și creat, dintre absolut și final nu a fost niciodată ștersă din conștiința sa. El a accentuat frecvent chiar cu exagerare opoziția acestor principii. Fluxul primar al viziunii acestei lumi constă în cu totul altceva, în *lipsa totală de tragedie* în percepția religioasă despre viață. Soloviov percepea păcatul mult prea îngust, doar în mintea sa. Lui nu i se părea necesar să spargă continuitatea ordinii naturale cu scopul de a o depăși. Lumea era construită de el sub forma unui maniheism construit la nivel ideal, ascultând precis de legile ireproșabile oferite de un Creator atotputernic și înțelept. Pentru acest motiv a fost atras de ipoteza evoluționară și s-a folosit de ea pentru a dovedi Învierea lui Hristos, *necesitatea ei și consecvent realitatea ei*. „Pentru el natura așteaptă și decade.”

Dualismul moral al binelui și al răului a fost perceput de el mult prea abstract. Soloviov nu simțea nevoia unei „Sodome ideale.” Ispitele și seducțiile îi păreau doar un fel de momente necesare pentru realizarea libertății, pentru un fel de irezistibilitate care pentru el era conferită prin rațiunea de a exista, voinței eterne a lui Dumnezeu. Personalitățile umane concrete dispar în fața triumfului inevitabil al transformării generale. Întreaga atenție a fost transferată pe formele abstracte ale unei ființe sociale și cosmice. Lucrul cel mai valabil pentru Soloviov era combinația Bisericii reprezentând un fel de unire formală pentru toate din ele sub o singură autoritate teocratică. Aceasta era mai importantă decât mântuirea unui suflet individual neliniștit și amar. *Idea devenise mai importantă decât persoana.*

Este necesar să facem o demarcație – ceea ce a fost spus despre Soloviov se referă doar la prima perioadă a vieții sale. În ultimi anii el a trecut printr-o criză religioasă destul de dificilă și prin focul purificator prin care au fost arse toate utopiile teocratice și cele gnostice. El nu a simțit doar ascuțimea unui fel de așchie păcătoasă împungând un suflet păcătos ci a simțit și realitatea și independența răului ca și un principiu cosmic. El a simțit pulsul catastrofic al istoriei și în loc să vadă o Împărăție a Cerurilor acum și a aici el a văzut „sfârșitul istoriei” – Judecata de apoi și a doua venire a lui Hristos.

„Toată marea materie *pământească* se va disipa precum fumul” – întru această descoperire a explodat viața sa pământească.

III

Soloviov, Tolstoi și Dostoievski sunt înainte mergători și profeții perioadei unei noi creșteri religioase în care după câteva decade de peregrinări ateiste și teomahe, gândirea rusă a intrat întru începutul epocii prezente. „Noua conștiință religioasă” a ridicat „praful mișcării de eliberare” când se pare că speranțe ascunse și nutrite din interior au fost pe punctul de a se realiza – situația era favorabilă apariției utopiilor. În așteptarea exercitată de conștiință, „revoluția rusă” – o mișcare cu origini politice și social economice precum și în conținutul imediat – s-au dezvoltat dimensiuni cu o dislocație apocaliptică. Este vorba mai mult de un fel de apocalipsă milenaristă senzuală care nu mai percepea limitele, un fel de hiat între „aici” și „acolo,” un „oraș ardent care se recupera,” dar un oraș specific lui *aici* și *acum*. Unificarea liberă ideală a fost repetată aici din nou în alte forme dimpreună cu tot farmecul și seducția ei. *Totul* trebuia să fie *religios*, pentru a percepe *plinătatea* vieții umane, *corporală și carnală* – pentru „căutătorii de Dumnezeu” acest postulat a devenit o datorie – combinarea creștinismului „păgân” cu creștinismul „istoric” al Bisericii nu înseamnă nimic mai mult sau mai puțin decât a combina pe un Pan aflat pe moarte cu Hristosul înviat. Se pare că epoca celui de al treilea testament, cel a Împărăției mistice a Duhului se afla deja la ușă. Trebuie combinat adevărul naturalismului senzual de sorginte elenă cu adevărul spiritualismului

ascetic, libertatea și sanctitatea cărnii cu libertatea și sanctitatea duhului. Soloviev aștepta *statul* religios ideal, Merzhkovski, Grippus, Minski, Viacheslav, Ivanov, Svetsitski, toți credeau într-un fel de societate anarhică „beată de Dumnezeu” (*Gottgetrunken*). Aceasta și altele sunt identice – cerul pe pământ. „Mai există ceva, încă un efort al binelui – a strigat unul din marii reprezentativi ai acestui curent, Svetsistki – timp în care ultimul mormânt ceresc se va rupe, lumea va tremura ca un fel de persoană bolnavă aflată pe moarte și imediat va răsări un nou cer peste un pământ nou, frumos, incoruptibil și etern.

Gândirea religioasă se mișcă aici complet întru limitele ideii de Împărăție dumnezeiască a lui Dumnezeu pe pământ: „comunitatea creștină ocupă locul unei societăți socialiste sau a unei democrații anterioare ideale specifică unor sisteme extra religioase socio-istorice. Subiectul dorinței la fel ca mai înainte este un *sistem* sau un fel de ordine prin sine. Acest lucru are loc în ciuda faptului că problema personalității se pune cu putere, în ciuda entuziasmului sectelor mistice religioase extra-bisericești. În ciuda sentimentului crescând al tragediei lumii, „viața” – spune Svetsistki, „nu este o coardă armonică ci o disonanță furtunoasă ce străbate sufletele.” Refuzul de a „*conceptualiza istoria la nivel religios*” în conformitate cu el nu este nimic altceva decât „cea mai absolută respingere a lui Dumnezeu,” deoarece Dumnezeu nu poate crea o lume lipsită de integritate, fără de nici un simț, ca și un calidoscop neasortat sau ca și un episodic incoerent. Fie că istoria „este creșterea organică a cosmosului” sau nu mai există Dumnezeu.

Astfel restaurarea unei armonii universale distruse umbrește problema iluminismului și mântuirea sufletelor individuale.

Motivul pentru aceasta este clar: un semn egal s-a pus între *sensul* lumii și *raționalitatea* ei. Raționalitatea este măsurată de o scală umană finită. Raționalitatea istoriei este identică cu regularitatea ei, mai precis propria-i logică întru limitele logicii „aristotelismului” uman. „Comprehensiunea religioasă a vieții” se transformă într-una din variabilele teoriei progresului la fel cum și diferența dintre rațiunea umană și cea a Rațiunii dumnezeiești este numai calitativă la fel ca și între final și etern și întru limitele unei scheme fragile a cunoașterii umane este prinsă și inserată întreaga taină a Înțelepciunii lui Dumnezeu.

Depășirea limitării raționale a conștiinței religioase a fost posibilă numai și numai printr-o analiză filosofică sistematică a problemei istorice și la fel cum rezultatul a condus în spre o intensificare în punerea problemei relațiilor mutuale de cunoaștere și adevăr, în alte cuvinte Înțelepciunea Dumnezeiască ascunsă de secole și înțelepciunea umană. Principala valoare filosofică rusă a „căutătorilor de Dumnezeu” implică ridicarea clară a problemei cu privire la esența înțelegerii religioase a istoriei, în revelarea antinomiilor care sunt inevitabil prezente în ea.

IV

„Pentru a înțelege motivul a tot ceea ce există, pentru a înțelege egal fiecare fir de iarbă din câmpie și fiecare stea din cer este un lucru accesibil numai atotștiinței lui Dumnezeu,” scria S. N. Bulgakov în 1902 (pe atunci profesor de economie politică, acum deasemenea și protopop). Pentru noi, evenimentele individuale atât cele ale vieților noastre cât și cele ale istoriei vor rămâne iraționale pentru totdeauna. Pentru acțiunea morală „încrederea că progresul va fi realizat de o necesitate mecanică” este lipsită de necesitate și superfluă. Legea morală nu are nevoie de cârje! Această lege nu garantează *cunoașterea*, ci doar o credință îndrăzneată care trebuie să stea la baza vieții. În alte cuvinte, o semnificație care definește și

direcționează nu trebuie să aparțină unui sistem ideal care stă undeva *înainte*, întru limitele perspectivei istorice, ci întru norme extra temporale și eterne, postulatelor morale absolute.

Istoria poate fi examinată în două feluri: fie că o privim ca și un proces care conduce la dobândirea a ceva limitat, orîșicum, o istorie încă imanentă, țelul ei fiind obținut prin „forță;” sau „să privim dincolo de om și dincolo de limitele acestei lumi dimpreună cu supra-țelul ei istoric”: atunci „în fața veșniciei toate valorile istorice vor păli și se vor pierde sau vor fi reevaluate radical.” „Lumea se maturizează pentru transformarea ei printr-o forță creativă dumnezeiască.” Istoria este în întregime o afacere aparținând voinței și atotputerii Tatălui ceresc.” Țelul ei pentru om este imposibil de atins și împlinit. Bulgakov desemnează aceste puncte de vedere ca fiind un fel de *milenaarism* și un fel de *eshatologie*. Milenarismul este pasiv, determinist, determinarea strictă a tot ceea ce are loc în istorie, „soarta regularității” – iată cea mai înaltă regularitate a lui. „Istoria este privită aici ca și o formă prescurtată a idealurilor și descoperirilor. Nu mai rămâne nici un loc liber pentru o personalitate umană liberă.” Așa este ideologia marxismului, așa este fatalismul musulman, așa sunt profeții apocaliptici neiudaici. De aceasta se leagă abstractul milenarismului ideilor și al revelațiilor: întotdeauna nu este o problemă de acte concrete, de epoci specifice, ci mai mult de tipuri și scheme, despre viitor în general – deoarece totul se aseamănă cu totul în general și astfel se repetă. Eshatologia este în esență transcendentă. Trăiește cu gândul la altă lume și nu privește venirea plecării din aceasta de aici. Prin urmare eshatologia constă într-un plan religios și metafizic distinct – calea providenței este lipsită de măsură căilor omului. Ceea ce este acolo nu se aseamănă cu ceea ce este aici. Răul este resimțit aici ca și o forță reală care se afirmă pe sine, afirmă lumea și procesul istoric – la fel cu o tragedie metafizică reală. Răul trece dincolo de limitele istoriei empirice. „Pentru creștini” spune V. F. Ern, afirmație ce se apropie mult de ce susține S. N. Bulgakov, „viitorul nu este un proces cultural al lumii specific unei creșteri graduale a tuturor valorilor, ci o *poză catastrofală de explozii crescânde*; în cele din urmă, ultima explozie, ultimul efort – și mai pe urmă finalul *acestei* lumi – fiind începutul unei absolute Împărății a lui Dumnezeu, *noi și eterne*.” „Va venii ziua când lumea veche va pierii în tunetul și fulgerul ultimei mari Judecării de Apoi. Îngerii vor sufla din trâmbițe, cerurile se vor roti ca și un sul, Timpul va dispărea, *Moartea* va fi învinsă și din flacăra transformării se va ridica un *nou* pământ sub ceruri *noi*. Atunci această lume nu va mai fi.”

În această perspectivă este clar că este necesar „să adunăm o comoară” nu pe pământ unde totul este coruptibil, ci în ceruri. Traducând acest lucru în limbajul zilnic, trebuie să spunem că valoarea nu constă în acest fel sau în celălalt fel de existență empirică, ci numai în sufletul uman. Medota evaluării se schimbă: primul, timpul cronologic, este înlocuit de timpul extra temporal atunci când meritul împlinirilor istorice a fost definit de tipul de distanță sub forma unui țel ideal încununat – atunci verdictul este pronunțat, depinzând de conținutul formelor încorporate întru formele oferite. Prin aceasta personalitatea este în cele din urmă extrasă de sub dominația timpului și sorții. Pentru toate timpurile și pentru toți oamenii, oamenii drepti sunt posibili. Fiecare epocă este evaluată în și prin sine. Fiecare epocă este măsurată de una și aceeași măsură care în perspectiva istorică rămâne neschimbată de o normă morală, religioasă și absolută.

Totuși timpul există. Trăim în istorie. Deși istoria nu ne oferă calea unei raționalizări dureroase, ea nu poate fi „înțeleasă logic” fără a avea un sens etic – nu are nici un anumit sens dacă Dumnezeu nu ar conduce lumea. Acest sens nu poate fi obținut, nu poate fi pe deplin epuizat de nici o definiție umană. Astfel că întru adevăr se găsește taina.

Astfel că problema sensului istoriei duce la întrebarea despre credință. *Istoria are un sens și istoria este inaccesibilă, contrastantă*. Această antinomie este rezolvată când *un sens cognoscibil se distinge din sensul credinței*.

V

La baza opoziției cunoașterii și a credinței stă o profundă contrazicere a libertății psihologice, etice și metafizice. Mai este și s-a exprimat N. A. Berdiaev cu atât de mult succes, dacă credința este „un lucru care descoperă *invizibilul*,” atunci cunoașterea trebuie să fie numită „discernerea lucrurilor *vizibile*.” „Cunoașterea este *obligatorie*, iar credința este *liberă*.” „Cunoașterea are caracterul forțatului și al siguranței,” scrie Berdiaev, „în credință, în discernerea lucrurilor nevăzute, în liberul arbitru al altor lumi există un risc și un pericol.” În îndrăzneala credinței omul pare că se aruncă într-un abis, se pare că riscă și își trănțește capul și devine nemulțumit de tot ceea ce există. Cererile credinței, garanțiile oferite de cunoaștere sunt reprezentate ca fiind similare cu dorința de a merge la bancă și a intra apoi la jocurile de noroc văzând cărțile de joc de dinainte.” Natura psihologică a credinței a fost caracterizată de o faimoasă expresie a lui Tertulian: „*credo quia absurdum*.” *Nevoia de a risca, de a fi de acord cu absurdul, de a renunța la propria-i rațiune, de a juca totul la o carte și apoi de a te arunca în abis*, ei bine numai acest fel de negare de sine și sacrificiu de sine merge dincolo de ceea ce sunt limitele a „mult prea umanului.” Ceea ce se descoperă este raționalitatea lumii, nu raționalitatea umană ci cea dumnezeiască, eternă și cea mai înaltă. Iată cum formulează Berdiaev direcția religioasă a conștiinței: „*Cred în Dumnezeuul meu*.” „*Nu fiindcă existența Sa mi-a fost dovedită sunt eu forțat să-L accept, eu am garanții din ceruri, ci fiindcă Îl iubesc*.”

Cunoașterea și credința sunt reduse corespondent la ascultare și vigilență. Numai prin credință ajungem la înțelegerea sensului ce stă în legătură vividă cu personalitatea cunosătoare. Doar credința este un *eveniment* profund și larg care taie viața. Cunoașterea este alunecoasă la suprafață. Idealul parțial al cunoașterii ridică această suprafață la nivelul de normă: insistă pe o extra-realitate, pe „natura ideală” a cunoașterii, prin faptul că cunoașterea nu este un eveniment, că prin ea nu are loc un contact esențial cu un anumit eveniment, că nu are loc nici un contact real cu realitatea, cu „alte lumi.” Întru adâncuri este simțit duhul înstrăinării, al răcelii, indiferenței – atunci când adevărata credință este întotdeauna ardentă, întotdeauna iubire.

Acest lucru este descoperit cu cea mai mare claritate și deplinătate a cercului gândirii în concepția religioso-filosofică a părintelui P. A. Florenski în cartea sa *Stâlpul și temelie adevărului*. Experiența ortodoxului Teodosie „este fără îndoială cel mai semnificativ fapt în mișcarea religioasă rusă a timpurilor recente.” Aici se poate găsi o amestecare neobișnuită de erudiție filosofică și teologică, de putere și flexibilitate dialectică amestecate cu o mare cantitate de introspecții intuitive și o adâncime de sentiment religios direct. „Trăirea experienței religioase, ca și unica metodă legală a cunoașterii dogmei – astfel as dori să-mi motivez țelul general al cărții mele.” Așa își începe părintele Florenski nota de introducere către cititor a cărții sale. Întreaga sa carte a fost scrisă pe baza acestei „experiențe religioase vii” și se întemeiază pe „date bazate pe experiență,” la fel ca și pe date ale experienței Bisericii.

Idea primară a lui Florenski constă în această opoziție a cunoașterii raționale și a cunoașterii duhovnicești prin care se descoperă mai mult decât orice întoarcerea la cuvintele lui Hristos: „*Îți mulțumesc Părinte că ai ascuns aceste cuvinte de cei înțelepți și bătrâni și le-ai descoperit copiilor*”; *ἐκρυψας ταύτα ἀπό σοφῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτά νηπίοις* [Matei 11: 25]. „Adevărata înțelepciune umană, adevărata raționalitate umană este insuficientă întru sine din moment ce este umană. În același timp „copilăria” intelectuală, lipsa de bogăție intelectuală previne intrarea în împărăția cerurilor, dovedindu-se a fii condiția pentru a obține cunoașterea

duhovnicească. Plinirea a toate este într-un Iisus Hristos, deoarece cunoașterea este dobândită într-un El și prin El.” Pentru acest motiv „printre cei care sunt născuți din femeie nu este nici unul mai mare decât Ioan Botezătorul; totuși cel mai mic în împărăția cerurilor este mai mare decât el”; „οὐκ ἐγγήγερεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων ἢ ὡάννου τοῦ. Ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν. (Matei 11: 11).

Pentru rațiunea umană cunoașterea adevărului, la fel ca și descoperirea unei veridicități indiscutabile este indefinit inaccesibilă și unicul rezultat este un fel de duh sceptic, o negare a oricărei confirmări. În plan psihologic aceasta nu este deloc aceea *ataraxia*, nu este acel „calm adânc ce refuză tot ceea ce este exprimat de duh” ci este mai mult o intolerabilă luptă duhovnicească printre necunoscute, „un fel de *tipăt* filosofic lipsit de articulație,” o tortură cu adevărat înflăcărată. Calea de ieșire constă numai în credință; pentru acest motiv este necesar să negăm prerechizitele *dogmatice*, din moment ce „autenticul nu poate rezulta din lipsa de autentic.” „Cel care nu vrea să-și distrugă sufletul, fie ca el să locuiască în gheenă, într-un focul inexhaustibil de din afară, „unde viermele nu doarme și focul este pururea răzător”: „ὅπου ὁ σκώλιξ οὐ τελευτά καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. (Marcu 9: 44, 46, 48). Astfel au acționat arienii ispitind prin incomprehensibilitatea rațională crezul de la Nicea punând în practică o lipsă de sens a lui *omoousios*. S-au auzit zbierăte pline de reproș din partea lui Eunomie la adresa Părinților Capadocieni, Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nyssa: „Voi îndrăzniți să învățați și să gândiți imposibilul.” Iată o expresie tipică ispitei raționale în fața unui Adevăr revelat, o expresie a *celor mai rele* forme de ateism, un fel de credință rațională. Aici, lipsa de cunoaștere a „lucrurilor cognoscibile” se maschează ipocrit – este recunoscută existența lui Dumnezeu, dar este respinsă chiar esența Lui – „imposibilitatea de a fi cunoscut.” Este necesar să *credem* în ciuda mofturilor rațiunii,” mai mult decât orice fiindcă *mai presus de toate* rațiunea se împotrivesc oricărei afirmări a credinței. „Plin de sânge voi mărturisii în plină tensiune: *Credo quia absurdum est*. Nimic, nu vreau nimic pentru mine – nu vreau nici măcar rațiune. Tu singur – doar Tu. *Dic animae meae: Salus et Ego sum! Dar mai presus de orice facă-se voia Ta!*” „Este necesar să ne așezăm pe un pământ nou pe care numai este nici un fel de urmă. Nici nu știm dacă un astfel de pământ există. Nu știm nici măcar dacă binecuvântările pe care le căutăm se află afară din domeniul cunoașterii corporale: deoarece a fost spus: „Ceea ce ochiul nu a văzut și urechea nu a auzit și nici nu au intrat la inima omului”; „Ἄ ὁφθαλμός οὐκ εἶδεν καὶ οὐς εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καεδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη (1 Corinteni 2:9; vezi Isaia. 64:4). „Pentru a veni la Adevăr trebuie să ne respingem pe noi înșine, trebuie să ieșim din noi; acest lucru este total imposibil pentru noi,” „dar Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob și nu dumnezeul filosofilor și al scolasticilor,” după cum scria Pascal s-a pogorât la noi, a venit la noi pe noapte, ne-a luat de mână și ne-a condus într-un mod în care noi nici nu nădăjduiam. „La oameni acest lucru este imposibil, dar la Dumnezeu totul este cu putință”!; *Παρά ἀνθρώποις τούτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρά δὲ θεῷ πάντα δυνατά*. (Matei 19: 26 vezi Marcu 10: 27). „Nici intuiția și nici discursul nu pot oferi cunoașterea Adevărului. Adevărul se ridică în suflet din revelația *liberă* a Triipostasului Adevărului, din vizita în suflet a Duhului Sfânt. Calea în spre dobândirea Duhului este calea activității inteligente, a vieții duhovnicești lăuntrice. *Filosofia creștină* este „filosofia activității personale și creatoare.”

Bazați pe conținutul iluminării Duhului, revelațiile religioase nu au fost așezate definitiv într-o schemă logică. Ele sunt antinomice, incomprehensibile lumii lăuntrice a gândirii. În faptul de a fii incomprehensibile, ele permit întregii arii de dogme religioase astfel descoperindu-ne *păcatul nostru, slăbiciunea noastră*. Numai fiindcă dogma este de necuprins cu mintea este posibil să, de fapt posibil în cele din urmă, să credem. Dacă dogmele ar fi comprehensibile, „nu am crede și nu ne-am curății ca să facem fapte bune – pentru nici un

motiv în special: „totul ne-ar fi ușor și simplu în termenii unei *accesibilități generale*.” Florenski arată prezența reală a „antinomiilor dogmatice” la Sfântul Apostol Pavel. Aceste „contradicții” aparente viziunii lipsite de iluminare sunt transformate într-un întreg privirii purtătoare de duh. Cel mai clar exemplu este dogma eshatologică: dacă începem de la conceptul de Dumnezeu ca și iubire, „atunci *imposibilitatea mântuirii generale* devine *posibilă*.” Ideile de *iertare* și *pedeapsă* se sugerează una pe alta inevitabil și în același timp se exclud una pe alta. Este dincolo de orice îndoială că va exista un foc veșnic – că cunoașterea Adevărului și contactul *cu El* poate să existe numai în libertate. Ceea ce va fi restaurat în general – apokatastasis – se va produce prin sine fiindcă Dumnezeu este iubire. *Ta eschata* se descoperă numai în credință.

Credința nu este numai un stadiu trecător și zburător în sufletul uman, ci un stadiu constant și un *tonos* definit, *integritatea* sau *fecioria* sufletului. Acest stadiu al ordinii duhovnicești este subiectul unei definiții formale sau logice. „*Nu există o înțelegere a* îmbisericii, dar ea *există totuși*. Pentru fiecare membru al Bisericii viața Bisericii este cel mai tangibil și definit lucru pe care îl știe.” Acest fel de fi vag al îmbisericii, elusivitatea termenilor săi logici nu dovedește că îmbisericirea este *viață*, o formă nouă și particulară oferită oamenilor.” Este oare posibil să punem trupul lui Hristos, „*plinătatea* din toate prin toți”; *ἡτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πάσιν πληροθμένου*. (Efeseni 1: 23), în sicriul îngust al definițiilor logice?” Cu privire la acest lucru cunoașterea adevărului este deasemenea *viață adevărată*.

A cunoaște Adevărul în sensul cel mai genuin și cel mai adânc nu înseamnă a copia sau a reflecta pasiv în conștiința cuiva ceva care stă afară din ființa lui sau ceva care este străin și indiferent. *A cunoaște adevărul înseamnă a devenii adevărat*, a-ți realiza idealul, a realiza scopul dumnezeiesc sau după cum a spus V. F. Ern, a găsi și clarifica „imaginea Sofiei,” a găsi „locul genuin al cuiva în univers și al găsi pe Dumnezeu.” „Adevărul” după cum spune el, „poate fi dobândit de om prin faptul că omul este în locul Adevărului, astfel încât el este imaginea lui Dumnezeu și lui îi este accesibilă o creștere continuă și fără sfârșit în realizarea ideii eterne a ființei sale. Singura cale spre adevărata cunoaștere este calea unei devoțiuni creștine lipsite de sine. Numai cel care își va descoperii „persona lăuntrică” care va devenii ceea ce a fost menit pentru el de tainica voință a lui Dumnezeu și ceea ce ar fi fost el dacă nu ar fi existat cădere, numai un astfel de om poate cunoaște Adevărul.

VI

Acestea sunt maximele împliniri ale gândirii filosofice și religioase ruse.

Începând cu procesul unei sinteze religioase atot-îmbățișătoare, primirea și sfințirea vieții în prezentul ei, într-o formă oferită empiric se termină cu o respingere completă a lumii și a tot ceea ce este „liniștit” întru ea și mai mult în ceea ce este împlinit nu în numele unei respingeri semnificative morale a „lumii” ci în numele lipsei sale de preț depline. Lupta cu răul este transferată pe un nou plan: răul perceput la nivel religios se distinge de ceea ce este perceput ca fiind rău întru limitele vieții „naturale”: am văzut că cunoașterea, înțelepciunea sunt un rău condamnat de judecata credinței. În adâncurile conștiinței religioase o trăsătură morală duhovnicească este împlinită: renunțarea *la propria* rațiune, „*înțelegerea*” ei – primul pas; *revelația* – conținutul ei.

La început se resimte sentimentul elementului dumnezeiesc întru rațiunea umană. În introspecția finală se află mărturisirea deșertăciunii înțelepciunii umane. „Vorbim despre

înțelepciunea lui Dumnezeu ca și de o taină, *chiar și înțelepciunea* a fost rânduită de Dumnezeu înaintea tuturor vecilor spre mărirea noastră.” Dumnezeu ni le-a descoperit acestea prin Duhul deoarece „Duhul pătrunde prin toate lucrurile, chiar și întru adâncurile lui Dumnezeu.” *Ἀλλά λαλούμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεός πρό τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν ... ἡμῖν δέ ἀπεκάλειπεν ὁ θεός διὰ τοῦ πνεύματος. Το γάρ πνεῦμα πάντα ἐραυνά καί τα Βαθη τοῦ θεοῦ.* (1 Corinteni 2:7 și 10).

Suntem cât se poate de departe de a atribui o semnificație absolută a veridicității canonice a rezultatelor și realizărilor luptei religioase rusești. Este necesar să recunoaștem noua cale aleasă. Este calea adevărată. Puterea ei nu constă în afirmarea de sine a cunoașterii logice, ci în smerirea și renunțarea de sine în fața tainei lui Dumnezeu și în setea de activitate duhovnicească. Fără a risca a face o greșală, este posibil să spunem că fără îndoială gândirea teologică ortodoxă a primit cel puțin o lecție de la acest proces de căutare și de luptă: ca și model și sursă de inspirație, speculația creștină nu trebuie să ia acele cuvinte inspirate de binecuvântatul evanghelist Ioan Teologul prin care binecuvântata gândire patristică a primei epoci creștine a fost inspirată, ci trebuie să ia cuvinte mult mai elementare care se apropie mai mult de forțele elementare ale creației căzute și care au fost scrise de apostol Bisericii din Corint. Întru înălțimile cunoașterii dumnezeiești se simte și se percepe Logosul și se descoperă cunoașterea dumnezeiască. A începe viața de pe astfel de înălțimi este dincolo de puterea și tăria cunoașterii dumnezeiești și nu este un lucru lipsit de pericol. Mai întâi de orice trebuie să existe conștiința pocăinței și slăbiciunea înțelegerii ei, tremuratul în fața tainei.

Scrie este: „Înțelepciunea înțelepților lor va pieri și judecata discernământului lor se va ascunde”: *καί ἀπολώ τὴν σοφίαν καί τὴν σύνεσιν τῶν σινετῶν κρύψω.* (Isaia 29: 14), „deoarece scrie este, Eu vor distruge înțelepciunea înțelepților și voi nimicnicii priceperea celor știutori” „fiindcă nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea omului și slăbiciunea lui Dumnezeu este mai puternică decât omul”; *γέγραπται γάρ, Ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω, ὅτι τό μωρόν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν καί τό ἀσθενές τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.* (1 Corinteni 1: 19 și 25).

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

OBOSEALA DUHULUI

Despre cartea Părintelui Pavel Florenski *Stâlpul și Temelia Adevărului*

Este destul de dificil să vorbim despre cartea Părintelui Pavel Florenski [*Stolp i utverzhdenie istiny; Stâlpul și Temelia Adevărului*] – acest lucru presupune să vorbim despre autor și despre calea sa religioasă. Cartea părintelui Florenski este deliberat și continent subiectivă. Nu este întâmplător faptul că și-a ales o formă semi-biografică sau un fel de epistolă prietenească pentru a se exprima. Acest lucru nu este un truc literar. Este vorba despre tonalitatea genului său duhovnicesc – i se potrivește părintelui Florenski să teologhisească în acest fel prin intermediul scrisorilor către un prieten. Patosul intimității, patosul egotismului psihologic este mult prea puternic pentru el – este mult prea puternică nevoia pentru legături și relații personale. El vorbește mult despre „îmbisericare” și despre comunitate [*sobornost*], dar găsim prea puține despre comunitate în cartea sa. În reflecțiile sale se poate simți izolare, solitudine. El caută o cale de scăpare din această singurătate

apăsătoare prin prietenie. Pentru el deplinătatea comunității este rezolvată în această multitudine de legături intime prietenești. Legătura indisolubilă a prieteniei personale înlocuiește la nivel psihologic comunitatea. El trăiește într-un fel de colț umil și vrea să trăiască în acest mod, într-o fel de închisoare estetică. El părăsește împrejurările și conjuncturile tragice ale vieții și se ascunde într-o celulă îngustă dar confortabilă. Aici el alege florile binemirositoare și aromate ale vieții. Uneori părintele Florenski trăiește într-o lume frântă, într-un „asindeton” invincibil.

Pentru el timpul înseamnă tânjire și nu acțiune – timpul se extinde și se tot extinde, purtând și întinzând sufletul. Părintele Florenski înțelege dinamismul dar nu și istoria. Nu înțelege timpul istoric concret și creativ în care anumite lucruri nu sunt înțelese dar sunt totuși împlinite. În aceasta constă soluția subiectivismului său. El nu simte ritmul istoriei Bisericii. Lui Florenski i s-a reproșat că are o predilecție în spre *teologumene*, în spre anumite opinii teologice particulare. De fapt el și-a dezvoltat un fel de gust teologic direcționat mai mult în spre *teologumene* decât în spre dogme. Pentru el dogma este mult prea bombastică și astfel se pare că preferă șoapta vagă a opiniilor personale. În cartea sa părintele Florenski vorbește mai presus de orice de experiențe – nu numai de experiența personală ci expres despre experiența personală. Adevărat, el se resemnează și renunță la propria-i opinie. Ar voi să nu mai spună nimic despre sine, nimic de la sine ci doar să conveargă și să parafrazeze ceea ce este general și ceea ce aparține Bisericii ca și întreg. În realitate el vorbește de la și despre sine. Devine subiectiv chiar și atunci când vrea să fie obiectiv.

Acest lucru este exprimat cu o forță completă în atitudinea sa cu privire la tradiția Bisericii. Recunoaște că își alege și selectează propriile aluzii și exemple. El reproșează trecutului Bisericii nu ca și un istoric ci ca și un arheolog. Trecutul se frânge pentru el în enorm de multe monumente de antichitate printre care el umblă la fel ca și într-un muzeu. Sulul tradiției Bisericii se rotește în sus. El nu distinge epocile. Perspectiva istorică pentru el nu este reală. Pentru el întreaga Tradiție este o singură tablă – un simbol al staticismului. Aluziile istorice ale părintelui Florenski sunt întotdeauna hazardate și arbitrare. Cu un anumit estetism ascetic el își confiscă propria-i ciudă teologică. Pentru el toate problemele de criticism istoric nu mai sunt importante. El face o aluzie ușoară la mărturii lipsite de autenticitate și îl consideră pe pseudo-Dionisie ca pe Sfântul Areopagit. El nu cercetează niciodată. Face numai selecții. Rămâne tăcut – acest lucru este cât se poate de tipic pentru el. Pentru acest motiv cartea lui pare atât de specială. Această carte are selecții personale. Mai întâi și mai mult decât toate el este autorul care devine aparent întru ea.

Părintele Florenski își începe cartea cu o scrisoare cu privire la subiectul îndoielii. Calea spre adevăr începe prin disperare, începe printr-un foc Pyrrhic. Acesta este un labirint nesfârșit și dureros și undeva dintr-o dată răsare fulgerul Revelației. Rămâne neclar despre ce fel de cale vorbește părintele Florenski. Vorbește el oare despre tragedia gândirii unui necredincios? Portretizează el oare dialectica conștiinței creștine? În orice caz, el pune întrebarea într-un astfel de fel încât cel mai important lucru este să convingă și să fie mântuit de îndoială. Este inevitabil pentru om să vină la Dumnezeu prin îndoială și deziluzie și aici pe pământ să treacă prin purgatoriu și prin torturile iadului. Pentru părintele Florenski toată gnoseologia religioasă este redusă la problema întoarcerii. Nu există o gnoseologie reală pentru el. Se limitează la negativ. Nu merge mai departe de o prolegomenă: cum este oare posibilă cunoașterea? Apare o contradicție în discuțiile părintelui Florenski: *psihologia sa nu corespunde ontologiei sale*. De fapt cum pot oare coincide antinomismul și ontologia? Cum poate pyrrhonismul să fie combinat cu platonismul – în special cu interpretarea pe care o oferă Florenski teoriei ideilor din studiul său: „*Smysl idealizma*” [„Înțelesul idealismului”] (1915). Rămâne neclar și incomprehensibil de ce calea spre cunoaștere este atât de antinomică și de

jalnică dacă lumea este la baza ei „sofianică” și „Sofia” – după definiția părintelui Florenski – este „sistemul ipostatic de a pacifica gândurile lui Dumnezeu.” Cum este posibil ca acest fel de antinomism să exprime taina ultimă a gândirii din moment ce lumea este creată întru Înțelepciune, întru Sofia și este revelația înțeleaptă a lui Dumnezeu. Învățăturile despre păcat nu rezolvă acest lucru *a priori*. Pentru părintele Florenski nu doar conștiința păcătoșeniei este duală – gândurile în general fluctuează în special între antonime și contradicții. Conștiința creștină este deasemenea antinomică, adevărul însuși este antinomic – „adevărul este antinomie.” Pentru părintele Florenski acest lucru înseamnă nu doar lipsa de măsură a experienței religioase și a schemelor raționale ci și imposibilitatea rațiunii de a face o selecție între „da” și „nu.” Impresia care se creează este că numai în gândire nu există rădăcini sofianice, că conștiința creștină rămâne captivă și otrăvită de ignoranță. Într-un fel destul de ciudat, în capitolul despre Sofia, Părintele Florenski uită în întregime de antinomii. Mai mult, lumea i se descoperă ca și un sistem al rațiunii. Dacă în culminarea finală antinomiile se rezolvă sau cel puțin rămân într-o balanță eternă, această balanță nu a fost încă dobândită de conștiința Bisericii. Astfel că lupta cu raționalismul îl aduce pe părintele Florenski la simbolismul din dogmatici. De aici înainte totul stă pe nisipuri mișcătoare. Pentru acest motiv este necesar să fim mântuiți. Acest lucru nu se referă la calea individuală a fiecăruia ci la calea întregii Biserici.

Rațiunea este mântuită de îndoială prin cunoașterea Treimii. Cu mare forță părintele Florenski descoperă gândul speculativ al dogmei Trinitare ca fiind adevărul rațiunii. Într-un mod straniu el cumva trece peste întrupare și din capitolele despre Treime el se mișcă imediat la învățăturile despre Duhul Mângâietor. Această lipsă a capitolelor hristologice este particular evidentă și expresivă în cartea părintelui Florenski. Imaginea lui Hristos, imaginea Dumnezeului-om ca un fel de umbră vagă se pierde în fundal. Pentru acest motiv este atât de puțină bucurie în cartea părintelui Pavel. Domnul a părăsit lumea. Pentru acest motiv părintele Florenski nu se bucură atât de mult de venirea Domului cât se pierde în așteptarea Mângâietorului, în așteptarea Duhului. Din nou, el nu se bucură de venirea Domului cât dorește și mai mult venirea Duhului. Mai mult el nu simte locuirea persistentă a Duhului în lume – autoritatea Bisericii conferită de Duhul i se pare confuză și pală. Revelația Duhului o simte selectiv dar nu și „în viața zilnică a Bisericii.” Mântuirea nu a fost încă împlinită: „acel moment minunat a strălucit orbitor și ... ca și când nu ar fi existat. Lumea a rămas în întuneric, netransformată – numai deasupra razelor ei de dinaintea răsăritului lumea s-a iluminat, dar nu s-a încălzit. Inima dorește fantasticul. Pentru acest motiv există atât de multă nefericire în istorie – o anumită lingoare l-a avut sub stăpânire și întreg sufletul său s-a întins după un moment care nu a sosit. În lumea creștină există pentru părintele Florenski ceva congestionat și asfixiant. Simpla cunoaștere a celui de al doilea ipostas nu eliberează lumea – din contră o încătușează întru normalitate. Logosul este precis de „legea generală” a lumii. Pentru părintele Florenski revelația Logosului substanțiază științificul și prin urmare frumusețea și libertatea lumii nu sunt descoperite conștiinței creștine. Lumea creștină este o lume severă și strictă, o lume a legii și continuității – canopia harului ce va să vină nu a trecut. În Vechiul Testament am așteptat doar Cuvântul astfel că în Noul așteptăm pe Duhul – probabil că în Noul Duhul va apare la fel cum a apărut Logosul în Vechiul. Este neclar ce a însemnat pentru părintele Florenski Cincizecimea. Este o problemă nu numai de împlinire ci și o nouă revelație, un al treilea testament. La sfârșitul lumii el nu așteaptă a doua venire a lui Hristos ci revelația Duhului.

Rămâne indisputabil: dacă părintele Florenski nu simte absolutismul apariției Dumnezeului Noului Testament atunci nici întruparea Logosului nu-i satisface nădejtile. Este destul de ciudat că părintele Florenski nu l-a văzut pe Iisus ca fiind cel mai dulce, se pare că

nu a observat Mângâietorul care deja a venit și așteaptă pe altul. Din nou și aici contradicțiile puternice din viziunea sa devin extrem de evidente. Lumea nu a fost încă transformată, dar ea este deja în rădăcinile sale dumnezeiască. Din această strânsoare părintele Florenski intră în glorie. Lingoarea sa este rezolvată în Sofia: „există obiectivitate, avem de a face cu Creația lui Dumnezeu care este făcută de El. Nădejdea părintelui Florenski nu a fost că Domnul a venit și Dumnezeu a fost făcut om ci faptul că din înseși creație și prin natură „creatura va pleca în spre viața lăuntrică trinitară.” În realitatea sa primară lumea, asemenea unei „mari ființe” este deja asemenea unei „a patra persoane,” un fel de al patrulea Ipostas. În învățăturile despre Sofia, părintele Florenski nu tânjește la o reconciliere a contradicțiilor – imaginea Sofiei se divide și apare în multe aspecte.

În aceasta învățătura despre Sofia stă într-o slabă legătură cu imaginea lui Hristos. Părintele Florenski numește Sofia trupul lui Hristos voină să spună prin acest lucru „o esență creată, percepută ca și Cuvântul dumnezeiesc.” Mai întâi de toate: Sofia precede în plinătatea și realitatea ei orice timp istoric concret și în al doilea rând: ceea mai înaltă revelație a Sofiei este văzută de părintele Florenski în Hristos și nu în Maica Domnului. Există impresia că în Hristos părintele Florenski vede apariția în avans a Duhului pe pământ, un fel de *pneumatophanie*. Pentru el acest lucru este un fel de prevestire genuină a unei epoci viitoare, începutul ultimului testament. În Fecioara el vede și cinstește mai mult de orice apariția Sofiei – mai mult decât Maica Domnului. Vorbește despre Dumnezeu-maternitate și despre nașterea inefabilă doar în trecere, în epitet și în propoziții subordonate. În orice caz pentru el Maica Domnului se distinge întru cumva de Hristos. Vorbește destul de vag despre unirea celor două esențe în Dumnezeu-om. Părintele Florenski vorbește mult despre genul duhovnicesc al misticismului Bisericii dintr-un aspect formal întru adunarea Duhului și întru fecioria sufletului. În conținutul său mistică sa nu este mistică lui Hristos. Este mistică unei creații originale, mistică fecioriei Sofiei. Pentru el chiar și Biserica este realizarea înțelepciunii pre-existente mai mult decât revelația Dumnezeu-umanității. Pentru acest motiv el lasă istoria creștină pe un fel de nivel visător.

Este posibil să spunem că în conștiința părintelui Florenski *augustinismul și pelagianismul sunt întru câțva amestecate*: Patosul patologic al distanței; credința în natura creației. Un alt motiv caracteristic stă în legătură cu acest lucru: în esență umanitatea este zdruncinată primordial și zguduită în numeroase tipuri incomensurabile.

Părintele Florenski și-a dezvoltat această idee decisiv în remarcabilul său studiu: „Despre cele două tipuri de creștere” [în *Bogoslovskii Vestnik*, în Iulie August; 1906]. Fiecare din noi are calea sa primordială specifică. Părintele Florenski a așezat fecioria lăuntrică mai presus de sfințenia faptei. Este cea mai înaltă din „felurile” de viață duhovnicească ale Fecioarei. Florenski simte puternic problematica întoarcerii și simte prea puțin patosul renașterii. Nădăduiește în manifestarea sprijinului sofianic dar nu vorbește de înviere. În realitate nu este învierea cea în care i se descoperă ultima soartă a creației. Este inclusă într-un fel de imanentism.

În literatura filosofico-religioasă rusă cartea părintelui Florenski ocupă un loc aparte. Este o carte vividă dar poate că slabă. Din contră există în ea ceva plângător și monoton. Se poate simți în ea cel mai mult laxitatea și deziluzia. Este vorba de o carte de toamnă în care se resimte bucuria veștejirii: „lubesc veștejirea luxuriantă a naturii.” Motivele primăverii sunt amestecate aici într-un fel de vis fără de aripi. Cartea părintelui Florenski este mai presus de orice un document psihologic. Un document ce aparține unei epoci rusești specifice. Acest lucru îi explică succesul psihologic. În copertele ei se cuprinde întreg conglomeratul secolului al nouăsprezecelea. Prin înțelesul ei duhovnicesc este o carte occidentală, o ființă a unui occidental care încearcă să se mântuiască în orient. Calitatea romantică tragică a culturii

estice este mai aproape și mult mai comprehensibilă pentru părintele Florenski decât problematicele tradiției ortodoxe. Cel mai puțin probabil este să vedem în Florenski restaurare ortodoxă, „o ortodoxie stilizată.” Părintele Florenski nu a pătruns întru adâncurile ortodoxe. El rămâne un străin în lumea ortodoxă încercând să absoarbă totul în plan estetic ca și un străin.

Este posibil să vedem în părintele Florenski un alexandrin întârziat. În orice caz un om al epocii pre-niceene prin îngustimea sa și prin non-comunalismului conștiinței sale religioase. Florenski nu acceptă și nu conține deplinătatea istorică a Bisericii. El selectează din ea motive arhaice. Nu este interesat de tristețea cenușie a unui elenism aflat pe moarte. În Florenski se repetă soarta lui Origen: pentru ambii creștinismul este o religie a Logosului și nu a lui Hristos. Întreaga arhitectonică a sistemului său filosofic și religios se definește prin acest lucru. În Biserică sinteza exclusivității alexandrinismului a fost demult scoasă afară și în consecință a fost de mult recuperată viziunea ei prin transformare. Florenski a voit din nou să descompună această sinteză și să se întoarcă la ambiguitatea celui de la treilea secol. Această încercare de restaurare este menită eșecului. Pentru părintele Florenski calea duce la un *cul-de-sac*. Iată motivul tristeții. Gândirea este distrusă de reverie și visare. Cartea sa este o carte despre trecut, despre trecutul tragic al duhului rusesc care se reîntoarce la Biserică. Chipul Dumnezeu-om nu i s-a descoperit. Prin urmare calea creativă nu i s-a descoperit nici ea încă.

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE FILOSOFIA LUI CHARLES RENOUVIER

Acest an marchează a douăzecișicincea aniversare a morții lui Renouvier. Este un filosof puțin cunoscut dincolo de granițele Franței. Se pare că doar în America ideile sale au fost creditate ca unul din factorii majori ce contribuie la compoziția și dezvoltarea pluralismului din această țară. În Franța, Renouvier a avut o mare influență. Până astăzi imaginea sa intimă nu a fost descifrată, moștenirea sa filosofică nu a fost asimilată și valorizată în întreaga ei complexitate și deplinătate. Un „neo-critic” kantian, după cum s-a definit el însuși, în realitate, în patosul lăuntric caracteristic cercetării sale, Renouvier era un gânditor religios. *Apriori*-ile metafizice i-au deranjat dar și motivat gândirea începând de la prima trezire filosofică la ultimii ani ai vieții sale. El și-a construit și reconstruit sistemul cu scopul de a-l rezolva. Nu este întâmplător faptul că în anul înainte de moartea sa Renouvier și-a concluzionat calea sa printr-o încercare unică, teosofică, o sinteză religioso-metafizică.

Renouvier nu fost un filosof de școală. Nu a fost nici un lector. El nu s-a descoperit pe sine și nu și-a descoperit vocația filosofică într-o școală și nu a făcut-o sub influența sau impresiile ei. A fost trezit la filosofie de St. Simonsim. Primele lucrări ale lui Renouvier au apărut în *New Encyclopedia* care ca și o contrabalanță a efectului distructiv al primei enciclopedii iluministe a fost publicată în anii treizeci și în anii patruzeci de St. Simonists, Pierre Lereux și J. Reineau. În anii săi din tinerețe Renouvier s-a implicat cu pasiune în lupta politică. Odată cu începerea celui de al doilea război mondial el s-a îngropat în munca lăuntrică și s-a angajat în dezbaterile filosofice ca și scriitor pentru propagarea tipărită a unei noi viziuni despre lume. Renouvier a deslușit întru sine noua chemare de predicator. A filosofat despre viață. Pentru el filosofia era o afacere de viață, practică. Cu privire la acest lucru el a rămas întotdeauna fiul acelei epoci visătoare când St. Simon, Comte, Fourier și mulți alții visau la ziua reînnoirii totale a naturii umane pe baza unei viziuni de sinteză atotîmbățișătoare a lumii. Despre o astfel de transformare a societății umane Renouvier a visat o viață întreagă – despre faptul că epoca prezentă de discordie umană va fi înlocuită de o epocă a păcii și

armoniei. Nu a crezut niciodată că organizarea socială va putea rezolva problema vieții umane. Pentru acest motiv a reperat cuvintele apostolice: nu avem aici o cetate stătătoare căci noi căutăm spre cea viitoare. Perspectivile istorice și cele pământești nu au putut satisface sau plini curiozitatea sa cu privire la setea sa morală. Renouvier s-a considerat și s-a chemat pe sine un umanist – dar întru „umanismul” său exista o adâncime religioasă-filosofică. Oribila taină a morții a angajat și neliniștit întotdeauna atenția lui Renouvier. Din tinerețe sa a avut o frică neînvinsă despre moarte, despre trecerea ei prin viața personală și pătrunderea ei prin personalitatea umană. Nu a fost niciodată capabil să creadă în distrugerea totală personalității; cu acest lucru nu s-a putut împăca deloc. S-a străduit să depășească pragul morții și să afirme viața de după ea. A văzut o justificare reală pentru viața personală numai și numai în imortalitatea personală. A crezut prin urmare în învierea finală, în restaurarea întregii deplinătăți personale, a întregii vieți personale – credea într-o apocalipsă unică. Spera într-o altă lume, reînnoită și renovată chiar și în construcția psihologică. Nădăjduia într-un cer și un pământ nou. Avea un presentiment al sfârșitului acestei lumi, al sfârșitului istoriei și dincolo de acestea o existență mai înaltă și finală. Întru această lume orice adevăr va fi împlinit. Utopiile pământești au fost respinse de Renouvier. Dacă și-a construit propria-i utopie a fost prin urmare una supra-creștină și supra-pământească.

Renouvier a definit sfera evidenței scolastice foarte îngust, a inclus cunoașterea rațională întru limitele „conștiinței” și a limitat lumea la „fenomene” – a fost un „fenomenalist” logic. Mai mult decât atât el a insistat destul de puternic nu doar pe dreptul dar și pe necesitatea de a trece dincolo de aceste limite. A trăi doar pentru o evidență singură nu este doar un lucru imposibil într-un plan logic ci chiar și justificabil. Evidența slăbește și taie într-o libertate creativă și într-o activitate independentă a omului, îl robește și taie în libertatea creativă a omului, îl robește și îi ține captivă personalitatea umană. Mai înaltă decât evidența (și mult mai umană decât ea) – este credința, *la croyance*. Este descoperită și justificată recunoașterea genuină a omului, libertatea sa morală, valoarea lui de dincolo de efemer. Renouvier confirmă *primatul necondițional al moralității din metafizică* și făcând acest lucru nu face nimic altceva decât să-l repete pe Kant. Nu numai că îl repetă ci îl și corectează. Pentru Renouvier credința nu este doar un postulat moral ci și propriul fel de introspecție, intuiție și înțelegere supra-rațională. Pentru el, lumea crezurilor este probabil mult mai reală decât lumea evidenței. Cu privire la acest lucru el îl repetă nu atât de mult pe Kant cât pe utopicii francezi socialiști care au contrastat credința creativă și sistematică cu rațiunea analitică și distructivă. În schimb, etica lui Renouvier este mai presus de orice o etică voinței și a acțiunii oferită în spre evaluare la fel ca și în Kant. El nu-l urmează direct pe Kant purtând libertatea dincolo de limitele empirice în domeniul „caracterului înțelegător al minții,” ci mai mult îl confirmă în viața empirică ca și un principiu imediat al întregii activități și munci. După Renouvier omul este liber cu precădere în „caracterul său empiric”; pentru el este tocmai această libertate empirică a acțiunii persoanei care este factorul primar și indisolubil al conștiinței de sine precum și cea mai înaltă valoare a vieții. El încearcă să explice și să substanțieze acest fapt al libertății, să construiască filosofia ca și libertate și făcând aceasta – o filosofie a personalității, „personalismul.”

Trebuie să remarcăm că una din cele mai remarcabile cărți ale lui Renouvier nu este *Încercări de o critică generală* ci *Încercare de clasificare a sistemelor filosofice*. Renouvier respinge dezvoltarea lineară din istoria filosofiei la fel cum o respinge și în istorie în general. Înseși conceptul de dezvoltare el îl consideră nepotrivit și imposibil de aplicat istoriei. Pentru el istoria nu este dezvoltare ci doar domeniul creativității, liber și insurmontabil care nu a mai existat niciodată și este creat. Istoria nu este un fel de simple posibilități și obligații embrionice care sunt descătușate. Acesta este punctul de vedere prin care el observă

deasemenea și istoria filosofiei. Pentru el acesta este domeniul introspecțiilor și descoperirilor personale. În istoria gândirii el observă lupta și conflictul unor aspirații polare. Este imposibil de construit sisteme filosofice pe o singură scară de urcat. Ele trebuie clasificate – ele sunt distribuite nu în jurul unui centru ci în jurul a doi poli. Aceste scheme tipice ale lui Renouvier definesc șase perechi de antiteze; lucrul (*substanța*) și idea; infinitul și finitul; dezvoltarea și creația (*creativitatea*); necesitatea și libertatea; fericirea și datoria; evidența și încrederea (*crezul*). În analiză finală, aceste lucruri sunt o antiteză de șase rânduri și de șase forme. În trecutul istoric și în prezent primul fel de sistem a triumfat și încă mai triumfă. În acest lucru Renouvier vede „o conspirație împotriva libertății noastre,” o conspirație împotriva acestui principiu personal. Renouvier vede cea mai puternică și cea mai vividă reprezentare al acestui duh filosofic fals și victorios în Hegel și se pare că lupta lui se duce primordial cu Hegel. El vede în Hegel acest „hipnotism filosofic.” În „personalismul” intuitiv aproape instinctiv al lui Renouvier stă soluția și cauza acestei lupte străine amare și tensionate pe care o poartă cu pasiune dimpreună cu toate formele de panteism și monism. În gândirea panteistă impersonală unicitatea ultimă trage și dizolvă orice personalitate care a fost transformată într-un fel de imagine transcendentă. Astfel personalitatea își pierde libertatea fiind atrasă de un ritm fatal și de netăgăduit. Opoziția categorică a binelui și a răului își pierde sensul real sub presiunea duală a necesității și evidenței. Lumea își pierde sensul și libertatea. Acestei viziuni a unei lumi false și înșelătoare Renouvier îi opune metafizica personalismului – el opune panteismul cu teismul, monismul cu o „nouă monadologie,” patosul necesității cu patosul libertății, idea dezvoltării cu idea creației.

Cel mai caracteristic lucru al conștiinței religioso-filosofice a lui Renouvier este faptul că conceptul de Dumnezeu îi este un atribut al creativității care este avansat pe primul loc – gândul la Dumnezeu ca la un Creator, nu ca și Demiurg și ca Proniator ci ca și Creator, ca și Prima Cauză creativă. Renouvier a ezitat mult cu privire la unitatea lui Dumnezeu, înclinând paradoxal în spre partea politeismului, dar nu s-a îndoit niciodată de personalitatea lui Dumnezeu. Renouvier a refuzat să gândească că lumea nu are nici un sfârșit. Lumea există ca și un număr final de membrii; lumea are un început – au fost momente când această lume nu a existat și a apărut din nimic. Nu există nici o necesitate în originea ei, în existența actuală a lumii – lumea ar fi putut să nu existe. Există o irezistibilitate fatală până și în această soartă. Lumea a fost creată de Dumnezeu și toată existența ei este o creației continuă, fiecare personalitate fiind un creator.

Omul nu se dezvoltă. Omul este creat. Întru acest act liber al creației el se dezvoltă – el devine ceea ce poate fi dar și ceea ce nu ar putea fi, ceea ce este potrivit pentru el dar ceea ce el nu este în nici un fel forțat să devină. Nu există nici o predestinație fatală dar există o perfecțiune a predestinației din moment ce lumea a fost creată perfectă. Lumea ar fi putut fi diferită. De fapt nu a fost creată lumea care s-ar fi potrivit. În ceea ce s-a întâmplat și a avut loc Renouvier a văzut materia libertății și a voinței și nu revelația unui destin irezistibil. În trecutul împlinit el a văzut realizarea păcatului și a căderii pe care le-a judecat foarte sever. El a construit și a imaginat un tablou utopic al trecutului istoric – ceea ce ar fi putut fi și ceea ce nu ar fi fost. Lumea noastră în care trăim și a cărei istorie o putem trasa înapoi până la acea „vacuitate originală”, Renouvier a considerat-o a fi o lume căzută. Această lume nu este prima lume, nu este lumea primordială ci este a doua lume care s-a ridicat pe ruinele și pe fragmentele primei creații ruinată de un om liber și orgolios care a făcut ceea ce nu se potrivea realității. Astfel prezența răului din această lume nu contrazice în nici un fel perfecțiunea și binecuvântarea Creatorului. Căderea morală a omului a adus cu sine degenerare și dezintegrare. După cădere suferința a devenit necesară și un fel de purificare inevitabilă, o calmare și colectare a personalității – aceasta numai și numai după cădere.

Întreaga lume de azi este rezultatul păcatului, dar și un fel de retribuție expiatoare pentru ea și pentru stadiul tranzițional al ultimei și celei de a treia lumi. Întru ea se realizează apocatastaza întregii ființe personale. Fiecare personalitate trece prin aceste lumi secvențiale, prin numeroase existențe fără a fi distrusă în puterea rădăcinii metafizice. În ultima lume întreaga plinătate a unui destin experimentat este restaurat și adunat împreună. În acest fel fiecare personalitate este realizată și confirmată la maximum.

Acest tablou metafizic nu s-a dezvoltat imediat în conștiința lui Renouvier. Impresiile epocii utopice nu au trecut pentru el fără nici o urmă, atunci când „pozitivismul” a fuzionat atât de frecvent cu „teozofia.” El l-a experimentat pe Kant cel mai puternic dintre toți și reflectând cu precădere la aceste antinomii cosmologice s-au implementat multe lucruri în gândurile lui Renouvier. Mai târziu a trecut prin leibnizism. Cea mai puternică și cea mai pregnantă influență asupra lui Renouvier se pare că a fost influența din timpul tinereții a lui J. Lacaire, căutătorul ardent și pasionant, lovit de nebunie chiar la începutul căii sale creative. Pe el Renouvier l-a recunoscut din totdeauna până la sfârșitul anilor săi drept învățătorul său. De fapt din câte putem judeca din fragmentele acestui eșec nefericit care a fost păstrat, Renouvier a perceput toate ideile filosofice ale libertății sale metafizice tocmai de la el – după cum a recunoscut chiar el. J. Lacaire a fost un catolic ardent care și-a făcut o datorie în a apăra credința creștină. În realitate metafizica lui Renouvier a fost o slabă repetiție a sintezei sale filosofice creștine care a fost concepută de credinciosului său prieten. Creștinismul non-creștin a lui Renouvier este o reflecție pală și împovărată a metafizicii creștine din care sufletul viu și adevărul intern au fost pierdute. Acest sistem mărturisește profunda mișcare religioasă a sufletului dornic de adevărul etern, prin formele vagi și slabe al iubirii. Renouvier nu a fost numai un creștin dar a fost și direct ostil creștinismului văzând în el o nefericire istorică și o eroare. *Totuși, el a mărturisit aproape involuntar adevărul speculativ al creștinismului și împotriva voinței sale l-a aprobat.* În aceasta a constatat destinul său fatal. El nu s-a găsit pe sine, nu și-a înțeles destul de bine propriile sale afaceri.

Renouvier ocupă unul din primele locuri printre gânditorii epocii trecute. Sistemul său filosofic este cât se poate de tipic destinului tragic a noii filosofii europene. L-au amenințat două *cul-de-sac*, două ispite: acel *cul-de-sac* al panteismului și acel *cul-de-sac* al teismului. În analiză, finală idealismul german se fundamentează pe primul. Monadologia leibnitziană a dus la a doua. Acest prim pericol a fost recunoscut și combătut de Renouvier cu destul de multă vigilență. Pe al doilea i-a fost destul de greu să-l evite. Ambele ispite sunt născute din gândul abstract ieșit din rădăcinile experienței creștine concrete, uitându-se de singura imagine a Dumnezeu-umanității. Panteismul uită de om voind ca acesta să devină un zeu dar nu-l găsește pe Dumnezeu. Teismul uită de Dumnezeu într-o încercare pasională de a apăra principiul uman. Deasemenea teismul îl pierde pe om. Nici în infinitism și nici în finitism nu există adevăr deplin. Adevărul constă în faptul că Dumnezeu a devenit om. Razele variate și oblice le Adevărului stau afară din calea suverană a Bisericii. Una dintre ele arde cu o lumină mortală tocmai prin lucrările lui Renouvier.

*Traducere din rusă de
Roberta Reeder*

IN MEMORIAM: ANDREI KARPOV (1902-1937)

F. Karpov a murit pe data de 3 octombrie la câteva zile după ce s-a reîntors din muntele Athos. Karpov s-a înrolat în Frăția Sfântului Serghei de Radonej în 1929 și a participat la conferințele anuale aproape în fiecare an din acel moment. Prin inițiativa sa a apărut cartea Frățietății, *Biserica lui Dumnezeu*. Pentru acest simpozion Karpov a contribuit cu un articol valoros, „Individul și Biserica.” Acest subiect i-a fost întotdeauna de mare interes: ce înseamnă „a fi în Biserică” pentru existența și viața personală a omului? Karpov era reticent și rezervat dacă nu chiar enigmatic. El vorbea și gândea încet, precaut de parcă îl stăpânea un anumit fel de inhibiție. S-ar fi putut învăța mai multe de la el dintr-o discuție intimă și prietenească decât dintr-o discuție publică. Cei care au fost destul de fericiți să-l cunoască puteau aprecia deplin puterea analizei sale, adâncimea introspecției sale și mai presus de orice onestitatea și seriozitatea gândirii sale.

A demonstrat toate aceste calități în cartea sa despre Platon care a ieșit de sub tipar chiar înaintea morții sale. Cartea este scrisă într-o manieră platonicească, ca și un dialog timp în

care țelul autorului era să prezinte tot platonismul ca un fel de „trup viu” ca și o trăsătură a vieții filosofice. Cunoașterea și profunzimea din cartea sa sunt fenomenale. Principalul subiect de aici este *individul și colectivul*. Soluția oferită de Platon nu se potrivea. Soluția a fost oferită de Biserică. Karpov contempla la o altă carte, o încercare de introducere filosofică la realitatea Bisericii. A călătorit să viziteze Grecia creștină și cea clasică, tărâmul viselor și dorințelor sale. A așteptat să primească o nouă inspirație, o nouă introspecție. A și reușit în cele din urmă. A fost ultima sa călătorie pământească. O nouă lume i s-a descoperit în Muntele Athos. A murit tăcut, împăcat și drept. „Și eu vă voi da o piatră pe care este scris un nume nou” – *και δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τήν ψῆφον ὄνομα καινόν γεγραμμένον*. [Apocalipsă 2: 17].

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE CARTEA LUI KOYRÉ: *La philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX-e siècle*

Se știu puține lucruri noi despre cartea lui Koyré. Întreaga semnificație a cărții constă în faptul că materialul cunoscut de multă vreme dar împrăștiat este adunat și adus împreună complet. Cel mai slab punct al cărții este sinteza sa istorică. Tendința lui publicistică îl supără pe autor destul de mult. Mult prea adesea el nu poate distinge între contradicțiile superficiale, obscurantism și progres. Din această cauză se pot vedea în el mari lacune de erudiție. A părăsit fără nici un motiv misticismul alexandrin – el menționează despre publicarea unor cărți mistice dar nu vorbește ca și cum le-ar fi citit. Prințul Golitsin este doar un fel de „dușman al filosofiei.” Istoria romantismului filosofic este de înțeles numai dacă luăm în considerare acea

pregătire sentimental-pietistă și pe cea mistică care au fost duse la împlinire în perioada alexandrină. La acel timp tendința „masonică” din romantism era destul de puternică. Interesul recent față de teme psihologice romantice, influența sistemelor teozofice occidentale, în special Baader – toate aceste lucruri ar fi de neînțeles dacă experiența misticismului alexandrin nu ar fi menționată. Mult prea servil Koyré urmează primilor istorici ai inteligenței ruse pentru care misticismul era egal cu obscurantismul și pentru care istoria de început a filosofiei ruse a fost redusă la o luptă cu foarfeca libertății gândirii.

Totuși mai apare o altă omisiune a lui Koyré legată de libertatea gândirii. Nu se vorbește nimic despre studiul filosofiei în școala duhovnicească rusă. Mai precis aici a apărut studiul și asimilarea idealismului german. Nu este întâmplător faptul că una dintre primele figuri ale „romantismului” rus, N. I. Nadezh din a fost un elev al acestei școli duhovnicești. În jurul timpului când Koyré se bucura de o mare popularitate printre acei „*liubomudry*” ai anilor douăzeci, filosofia germană avea mare trecere la Academia Duhovnicească de la Moscova unde în acea perioadă era profesor A. Golubinski, un mare învățat și un mare admirator al filosofiei germane, al misticii germane și al poeziei germane. El deja ținea lecții cu privire la filosofia germană. Este necesar să-l menționăm pe Golubinski pentru a ne da seama de influența lui Baader și Jakob asupra gândirii ruse. În orice caz, filosofia academică s-a dovedit a fi foarte influentă asupra slavofilismului anilor patruzeci. Este greu să fim expeditivi sau să păstrăm tăcerea cu privire la istoria formării idealismului rus.

Este necesar să mai remarcăm și alte goluri în materialul adunat de Koyré. Ar trebui să luăm în considerare istoria împrăștierei ideilor catolice în societatea rusă, în special ideile lui Maistre. Imaginea lui Chaadaev ar deveni mai clară și ar fi iluminat câteva motive generale ale gândirii ruse cu privire la destinul istoric. Chaadaev era un visător tipic – un „mistic” al epocii alexandrine. Capitolul despre Chaadaev este în general un capitol de succes în cartea lui Koyré (a se compara de exemplu cu articolul său: „Chaadaev și Slavofilii” în *Slavonic Review* (1927)). Dar și aici el a omis mult prea multe. Ar fi de folos să vorbim de alți visători ai epocii alexandrine – de exemplu Batnekov care a fost foarte aproape de Kireevski, prințul A. I. Odоеvski, Küchelbecker.

Cele mai importante elemente din cartea lui Koyré sunt credincioșii săi dar există remarci mult prea scurte cu privire la legăturile între și despre interdependența gândirii ruse față de cea occidentală precum și indicațiile sale cu privire la paralele și împrumuturi. Observațiile sale cu privire la complexitatea primelor scheme ale istoriografiei ruse sunt destul de interesante. Aici el menționează și explică texte și fapte uitate. Din nefericire cartea se termină în hazard. Procesul nu se oprește și nici măcar nu este întrerupt chiar acolo unde autorul își încetează analiza. Prin urmare cititorul părăsește cartea nemulțumit. El nu are cum să observe unde apar liniile puternice de dinaintea lui Chaadaev și unde duc ele. În orice caz pentru o perioadă destul de îndelungată cartea lui Koyré va rămâne un text folositor pentru istoricii gândirii ruse.

*Tradus din rusă de
Roberta Reeder*

PRINȚUL S. N. TRUBEȚKOI CA ȘI FILOSOF (1862-1905)

Prințul S. N. Trubețkoi a intrat în istoria gândirii ruse mai presus de toate ca și un inspirat istoric al filosofiei. Prima sa carte în special, *Metafizica în Grecia antică*, va rămâne întotdeauna un exemplu de cercetare filosofică adevărată despre istoria filosofiei. Trubețkoi a devenit un istoric fiindcă era mai înainte de toate un filosof. Ca și istoria, filosofia era pentru el o revelație. El a simțit foarte puternic natura universală și colectivă a gândului filosofic și credea că gândirea umană intră într-o experiență compozită și într-o faptă a tuturor timpurilor și generațiilor deoarece numai așa putem intra într-o rațiune adevărată. Mai presus de orice el a negat individualismul din cunoaștere. El a considerat cel mai mare păcat din noua istorie filosofică europeană „principiul protestant,” absolutismul principiului uman, principiul cunoașterii izolate. De aici concluziile sceptice și pesimiste sunt inevitabile. Trubețkoi a cerut o filosofare într-un element istoric. El a arătat că omul poate filosofa numai în acest element. Acest lucru nu înseamnă că el este în legătură cu tradiția. Acest lucru este un sentiment care se află în legătură cu solidaritatea universală sau responsabilitatea mutuală din aspirațiile și din problemele filosofice. Sentimentul acesta este definit de o anumită conștiință a responsabilității, o conștiință a sfințeniei și măririi activității filosofice. Toată lumea filosofează despre toată lumea și pentru toată lumea, căutând și dobândind un singur adevăr care este același pentru toți.

Trubețkoi a tratat trecutul filosofic critic și liber, dar întotdeauna cu o atenție simpatetică, încercând să înțeleagă fiecare set de învățături și erori din problematica lor, din întrebările reale dar nerezolvate ale duhului. Era incapabil să trăiască într-o lume a erorilor. El nu a fost capabil să trăiască deloc dacă s-ar fi dovedit că tot trecutul zace într-un întuneric lipsit de nădejde. Nu ar fi considerat că el ar filosofa dacă istoria filosofiei ar fi lipsită de înțeles. Astfel, *problema justificării filosofiei istoriei* nu ar fi stat în spatele gândirii sale. El a îndrăznit să arate că în orice filosofie există un adevăr particular, destul de frecvent nerecunoscut de purtătorului său, frecvent distorsionat de el, adeseori un fragment desfigurat al adevărului – dar întotdeauna sau mai întotdeauna fiind adevărul cercetării. Trubețkoi credea în nobilitatea minții umane, în imaginea dumnezeiască a omului și nu a fost prin urmare capabil să admită că idea umană conștient sau intenționat caută sau dorește minciuna, decepția de sine. Cu privire la acest lucru a fost întotdeauna de un optimism extrem de naiv. Acest gen de optimism la orbit de multe ori la prevenit de a simți natura tragică și severă a istoriei filosofiei. Aici se descoperă limita viziunii istorice.

Trubețkoi nu a construit un sistem filosofic. Activitatea sa filosofică s-a frânt destul de devreme. Mai toată viața a fost un învățător, aproape un fel de predicator al filosofiei. În dezvoltarea sa filosofică Trubețkoi a fost produsul idealismului german, al misticismului german. Cu privire la acest lucru el îi urmează mult lui Vladimir Soloviev de care este apropiat destul de intim. De la idealism el s-a întors către lumea antică. Această lume a fost a doua mare iubire a sa. Pentru el era o lume strălucită de bucurie și gândire solemnă, suficient de tânără și puternică pentru a distruge îndoiala și frica. Ceea ce a fost cel mai important pentru el a fost calea istorică a lui Hristos. El a văzut în filosofia antică acea „pregătire evanghelică” prin care scriitorii bisericești timpurii îi considerau pe Platon și chiar pe Heraclit ca fiind „ai lor înșiși” ca fiind deja recunoscuți și prevăzuți într-o ei. În filosofia elenistă Trubețkoi a văzut o mișcare a gândirii umane naturale ce se întâlnește cu Revelația, un fel de profeție naturală, un presentiment și o premoniție. Creștinismul este o învățătură despre Dumnezeu-om. În creștinism posibilitatea de a urî omul este total exclusă. Întruparea Logosului aduce mărturie despre puritatea ființei umane, de capacitatea ei de a se purifica. Cea mai înaltă facultate din om este mintea sa. Trubețkoi a găsit o confirmare pentru acest lucru la Părinții Bisericii. Cea

mai înaltă facultate din aspirațiile naturale este iluminată de întruparea Cuvântului. Nu este întâmplător faptul că adevărul creștin a fost ostil față de înțelepciunea păgână elenă. Elenismul nu a fost atât de puternic încât să facă cunoscut adevărul din moment ce Adevărul este dumnezeiesc. Suntem capabili să acceptăm adevărul și să îl recunoaștem din moment ce Adevărul se mișcă în spre noi. Nu se putea descoperi nimic mai mult sau mai puțin decât Înțelepciunea – „și Logosul carne s-a făcut.” A fost descoperit filosofilor din moment ce ei tânjeau după iubirea de înțelepciune și de filosofie. În creștinism ca și religie a Logosului, Trubețkoi a văzut justificarea și iluminarea ultimă a filosofiei.

S-ar putea spune că el a tânjit să fie un filosof deoarece era creștin. Probabil că el greșea și nu a văzut în elenism ispitirea sa otrăvitoare, probabil că nu și-a părăsit propriile limite. Este tipic faptul că aparent Trubețkoi nu a fost atras de cei mai mari gânditori ai lumii antice. Nu este întâmplător faptul că nu a scris despre Platon sau Aristotel. Pe parcursul istoriei filosofiei capitolele despre ei sunt cele mai bune. El este interesat de începuturi și de sfârșituri: nașterea gândirii din religiozitate sau mit și izbucnirea filosofie elinice. Acest lucru este foarte indicativ. Pentru Trubețkoi antichitatea a fost doar un preludiu, un început, primul act. A încercat să se elibereze de constructivismul istoric hegelian. Trubețkoi a evitat acest hegeliism reducând mișcările filosofice la niște simple formule. Totuși, pentru el antichitatea s-a dovedit a fi un moment particular din dezvoltarea universală a gândirii. Există mult adevăr în acest lucru.

Pentru prima dată în conștiința rusă Trubețkoi a ridicat cu destul de multă forță problema elenismului ca și o problemă creștină. Problema nu a fost pusă de el destul de clar și nu a fost pusă destul de puternic. Este foarte probabil că Trubețkoi nu a simțit natura tragediei antice – acele problematici pe care Nietzsche le-a expus atât de bolnăvicios chiar și în primele sale articole despre filosofia greacă timp în care raționalismul trecutului antic, unic, inimitabil și extrem de persistent i-a rămas străin. Pentru acest motiv el a simplificat cumva problema întâlnirii dintre Evanghelie și filosofie. În orice caz în această situație el nu a fost capabil să depășească această întâlnire dacă nu influența cel puțin duhul protestantismului german liberal. Toate aceste lucruri nu diminuează meritul lui Trubețkoi ca fiind un istoric al gândirii. Mai totdeauna el a fost capabil să ridice adevărata problemă fiind capabil să îi arate toată puterea vividă și pe cea religioasă. Ceea ce este cel mai important este că el a studiat istoria filosofiei cu conștiința că împlinea o datorie religioasă, că servea o slujbă religioasă. Probabil că Trubețkoi a fost mult prea mult un elenic. Dar era un elen care îl recunoștea și accepta pe Hristos. A rămas totuși un filosof. Era pe la șase ani când a încercat să compună pentru prima dată un imn de laudă Înțelepciunii Întrupate a lui Dumnezeu.

Prințul Trubețkoi aparține unei generații aflate în curs de dispariție a gânditorilor ruși mult prea liniștiți și mult prea cumsecade. Prin temperamentul său duhovnicesc el era un vechi rus liberal percepând, ceea ce este drept, multe din motivele slavofilismului. Totuși a rămas un occidentalizant. Acest lucru l-a prevenit pe Trubețkoi de a înțelege deplin întreaga acuitate a acelei crize rusești care l-a supărat dintotdeauna. El nu și-a pus niciodată problema crizei culturii. Se pare că nu a înțeles adâncimea deplină a acelor contradicții din viața rusească care aveau să vină la lumină. Cărțile sale și în special articolele sale publicistice par astăzi lipsite de actualitate. Ceea ce nu este lipsit de actualitate este iubirea filosofică, acel eros filosofic – o iubire și o tracțiune față de adevăr. Voința sa fermă de a îmbisericii gândirea și voința nu sunt niște lucruri lipsite de actualitate. Nu trebuie să-l concepem pe prințul Trubețkoi ca fiind cineva care caută, află și obligă pe alții să găsească adevărul rațiunii în Hristos, în Înțelepciunea întrupată și în Logos.

DESPRE CARTEA LUI CHIȘEVSKI: FILOSOFIA ÎN UCRAINA

Cartea lui Chișevski are o natură preliminară. Este o listă și un sumar bibliografic. Autorul ne oferă o sinteză a materialului colectat într-o altă carte care este tipărită dar care nu a ieșit încă pe piață: *Narisi z filosofii na Ukraini*. Chiar și acum este posibil să tragem câteva concluzii. Autorul nu găsește măcar un singur „mare filosof” în Ucraina și prin urmare este reținut în a caracteriza unicitatea națională a gândirii ucrainene. El sugerează destul de corect că „duhul național” nu este recunoscut de „omul de rând” ci de „marii oameni.” Nu credem că este necesar să discutăm despre existența unei naționalități ucrainene. Este indiscutabilă unicitatea istorică a formării culturale ce stă în legătură cu Kiev și Volina. Este vorba de un fel de individualitate istorică – din anii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Istoricul trebuie să sugereze și să explice sensul și semnificația acestei formări istorice individuale. Istoricul culturii ruse trebuie să fie și el interesat de acest lucru. „Duhul kievian” a fost unul din factorii formativi și decisivi din mediul duhovnicesc rusc. Acest lucru se resimte în istoria teologiei și filosofiei ruse. Din acest punct de vedere istoria primei academii kievienne din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea este deosebit de importantă. Aici a avut loc pentru prima dată primirea învățăturilor și filosofiei occidentale. Nu este întâmplător faptul că Petru cel Mare a găsit sprijin în kievienne sau chercas – cum erau ei numiți în nord cu destul de multă iritare – ca și aderenții ideologici ai reformelor sale. Prin forța acestor chercas s-a realizat un nou ordin bisericesc în termenii relațiilor sociale. În domeniul culturii duhovnicești este posibil să vorbim despre o „pseudomorfoză kieviană.” Ea s-a simțit destul de puternic și în teologie. Din perioada kieviană, pentru majoritatea teologilor de școală rusă, „exemplele de școală occidentală și filosofică târzie” s-au apropiat și au devenit similare cu tradițiile patristice pe jumătate uitate. Înțelesul pseudomorfozei kievienne nu ne-a fost descoperit până acum și nu este încă deplin cunoscut. O sinteză istorică este imposibilă din cauza lipsei de materiale publicate. Se poate înțelege că Chișevski nu poate înțelege și nici nu acoperă această lipsă dar oferă un sumar explicativ de succes. El accentuează destul de corect faptul că nu este imposibil să ne apropiem de întreaga învățătură kieviană sub conceptul vag și general de „scolasticism.” El arată destul de convingător că în Kievul secolului al XVII-lea se știa despre renaștere și despre noua filosofie apărută odată cu ea. Chișevski selectează niște date destul de interesante despre citirile din Ucraina din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. El promite să se reîntoarcă la problema rutinei din scoliile occidentale în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Nu cred că ar fi momentul să corectez și să suplimentez lista bibliografică enormă a autorului. În orice caz găsesc că este necesar să mai adaug și cartea lui Verhovskoi despre regulamentele duhovnicești (1916) ale literaturii în general. Chișevski nu se înșeală: cartea lui Zernikov, *De Processione Spiritui Sancti* a fost publicată în originalul latinesc de mitropolitul Kievului Samuil Mislavski (prin publicistul Prokopokich) în Königsberg (1774-1775). Capitolul despre Academia din Kiev este cel mai bun din cartea lui Chișevski. În capitolul despre „evul mediu” trebuie să observăm legătura Kievului cu Novgorodul. Dacă „literatura iudaizantilor” stă în legătură cu Kievul atunci mișcarea eretică din nord rămâne fără nici o acoperire. Capitolul despre Skovoroda este recunoscut chiar de autor ca fiind învechit în notele sale de mai târziu („de fapt acum este învechit”) referindu-se la lucrările sale viitoare. S-a scris mult în timpurile mai recente despre Skovoroda și imaginea despre el ne devine din ce în ce mai clară ca fiind una a unui platonizant tipic pre-romantic al secolului al XVII-lea. O mare sumă de date interesante este colectată de Chișevski în capitolele devotate secolului al XIX-lea. Istoria idealismului german în Rusia a fost efectuată de D. D. Iurkevich. Informațiile autorului ar fi fost mult mai clare într-un context istoric mai larg. Ca și întreg, cartea lui Chișevski este desemnată să aibă un program al unei cărți atractive.

*Tradus din rusă de
Roberta Reeder*

DESPRE CARTEA LUI CHIȘEVSKI: ISTORIA FILOSOFIEI UCRAINIENE

Noua carte a lui D. I. Chișevski despre istoria filosofiei ucrainene are o natură populară. Este o serie de eseuri sau schițe. Chiar autorul menționează nepotrivirea scrierilor sale. La începutul cărții autorul vorbește despre caracterul național și despre viziunea sa. El ridică problema în plan istoric și încearcă să definească segmentele istorice din care s-a format duhul istoric: stadiul psihologic, ecourile elenismului, barocul, romantismul. Pentru Chișevski duhul național se ridică, se dezvoltă în istorie dar nu se manifestă pe sine însuși. Am putea crede că autorul exagerează semnificația motivelor elinice în viziunea ucraineană. În orice caz, „elenismul ucrainean” are o origine occidentală și nu una bizantină. Elenismul lui Skovoroda este tipic elenismului secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Skovoroda este mai aproape de misticismul platonizant și de teosofia timpului său. Autorul arată chiar el acest lucru cu mare convingere. Emoționalismul ucrainean se apropie foarte mult de starea pietistă a occidentului de după Reformă. Acest lucru explică marea receptivitate a influenței față de romantism. Cele mai interesante capitole din cartea lui Chișevski se leagă de secolul al nouăsprezecelea. Istoria influenței și asimilării idealismului german ne oferă niște indicații încă valabile.

În bibliografie ar trebui menționată o altă carte de-a lui Koyré, *La Philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX-e siècle* (Paris, 1929). Aici se vorbește mult despre Șadier, despre Vellan și alții. Capitolul despre „Chiril și Metodie” din cartea lui Chișevski este cât se poate de interesant – un eseu vivid despre radicalismul social și cel religios. Autorul a folosit materiale publicate mai înainte și un nou fel de cercetare.

Ceea ce este cel mai discutabil în carte este capitolul despre Gogol care a fost scris nu de Chișenski ci de L. Mikolaenko. Tragica contradicție din Gogol rămâne în umbră. Problema demonicului din Gogol nu este atinsă deloc. Motivele optimiste din viziunea sa estetică asupra lumii sunt abordate mult prea exagerat – ca și când Gogol nu ar fi scris *Portretul*. Nu este scris nimic cu privire la utopianismul religios a lui Gogol. Nu sunt descoperite influențele după care s-a format el. În genere nu este spus nimic despre drama sa duhovnicească. Bineînțeles că aceasta nu diminuează semnificația observațiilor și comparațiilor pe care le găsim comparativ cu cartea lui Chișevski în capitolul despre Gogol. Se cere o lucrare de reînnoire serioasă. Este necesar să observăm un alt eseu despre P. Iurkevich, din nou și acesta ar fi mult prea scurt. În orice caz nimeni nu va citi cartea lui Chișevski cu un interes mare și cu edificare.

*Traducere din rusă de
Roberta Redeer*

DESPRE SUBSTANȚIEREA RELATIVISMULUI LOGIC

Filosofia începe cu experiența fiind întotdeauna descrierea și interpretarea experienței. Iată descrierea determinativă și fundamentală a filosofiei, una care este aplicabilă egal tuturor disciplinelor filosofice. În special teoriile cunoașterii sunt descrierea și interpretarea experienței cognitive. În acest caz este perfect logic să ne bazăm filosofia pe un fapt științific din moment ce teoria cunoașterii trebuie să interpreteze cunoașterea actuală, atât pe cea realizată cât și pe cea în curs de realizare. Se cere ca filosofia să fie „lipsită de orice fel de premise” până în punctul negării existenței actuale a științei și a formelor concrete prin care cunoașterea științifică a asumat tradițional mari cantități de esență ajungând la stadiul încât s-a anihilat obiectul gnoseologiei. Acest tip de „anti-analiză” lipsită de moderație – ca orice fel de alt exces – se dovedește a fi inevitabil distructiv de sine. Vom vedea pe un parcurs bine stabilit că ea duce la aserțiunea paradoxală că cunoașterea ca și relație subiect-obiect este imposibilă. O teorie a cogniției trebuie să aibă sensul cunoașterii realizabile la nivel uman și

de acea gnoseologia ca și teorie trebuie să fie precedată de o anumită examinare pre-teoretică a tipurilor fundamentale de creație cognitivă, o fenomenologie preliminară a experienței științifice. Acest lucru singur duce la punerea și rezoluția corectă și eficientă a întrebărilor cu privire la natura logică, la structura și semnificația cunoașterii. Aici nu vorbim de maniera în care munca științifică o precede sau de circumstanțele istorice sub care s-a ridicat, ci de ceea ce este ea în actualitate.

Credem că aceste remarci preliminare justifică suficient încercarea de a ne apropia de subiectele fundamentale ale teoriei cunoașterii prin analiza descriptivă a formelor principale ale experienței cognitive la fel ca și cu orice alt dat științific.

I

1. Când un geometru atribuie „veridicitate” oricărei teoreme – ceea ce înseamnă, „o propoziție care este imediat evidentă” – în esență el nu face nimic altceva decât să stabilească că acea propoziție dată curge din necesitatea logică a serilor celor precedente, din axiome și teoreme. „Adevărul” în această situație semnifică necesitatea unei concluzii, natura apodictică a secvenței logice. Acest lucru poate fi văzut destul de clar în cauzele ce folosesc drept metodă „regula contrariilor”: când acceptăm o propoziție acest lucru ne duce la respingerea presupunerilor inițiale – care voiesc același lucru – prin schimbarea acestor presupuneri în opoziția lor din moment ce propoziția nu poate fi considerată „adevărată” în datul științei geometriei. Această incapacitate este determinată de necesitatea tranzițiilor logice ce se constituie ca un țesut sistematic al științei. Același lucru trebuie spus despre o altă branșă a matematicii – cea a analizei sau a aritmeticii. Orișicât de „evidente prin sine” ar fi propozițiile ei din acel *homo lacium*, totuși deducția lor își poate găsi propria-i autenticitate deplin substanțiată. Analistii secolului trecut și-au concentrat întreaga lor energie în înzestrarea analizei cu o formă logică perfectă, deductivă logic care a fost descoperită cu mult înainte de geometrie prin intermediul ingenioaselor „Principii” ale lui Euclid.

2. Punctul de accent este transferat pe întrebarea sensului și a semnificației „axiomelor,” al presupunerilor care sunt inițial și direct adevărate – ar fi mult mai exact și mult mai precaut să spunem care propoziții sunt luate prin ele însele. Dacă ele posedă o necesitate necondițională aceasta este pentru că nu pot fi înlocuite de alte propoziții. Dacă adoptarea unui anumit sistem de propoziții primare a fost un lucru inevitabil pentru ca procesul gândirii să aibă loc, atunci întreg corpul sistematic al teoremelor care se dezvoltă și „urmează” din acel punct vor primi o valoare „absolută” și va fi prin urmare singurul posibil corp de teoreme. Stă în natura teoremelor să fie incluse direct și *implicit* în axiome. Acest lucru este „sugerat” de însăși combinația presupunerilor inițiale sau de concluzii ce stau în legătură cu diferite forme și construcții. Aceasta înseamnă că ele respectă concepte create de gândire mai mult sau mai puțin arbitrar. Sursa axiomelor din geometrie (sau analiză) nu au o valoare absolută – în alte cuvinte dacă nu posedă proprietatea „veridictății” în și prin sine înainte de a devenii o sursă pentru un sistem particular (adică înaintea fondării pentru o dezvoltare deductivă) atunci nici o teoremă matematică nu ar putea invoca că are adevărul absolut și prin urmare adevărul lor este doar unul relativ – cu condiția de a accepta setul de axiome. Până la urmă se dovedește că întreaga întrebare se reduce la dacă axiomele fundamentale ale matematicii sunt forme de gândire necesare sau dacă aceste axiome fundamentale ale matematicii sunt presupuneri imutabile (*conditiones sine quibus non*) pentru toate procesele de gândire matematică sau chiar pentru toate procesele în general din moment ce procesele de gândire propun categorii de cantitate și spațiu.

3. Ideea că adevărurile geometrice nu posedă nici un adevăr primar prin ele însele – tocmai această propoziție, după munca intensivă a ultimelor decade – este în prezent proprietatea indiscutabilă a științei matematice. O lungă dispută cu apărătorii acestui element intuitiv (vizual) din geometrie, provocat de efortul de a conferii geometriei o formă sistematică strictă, a dus la descoperirea pe de o parte a geometriei tradiționale a lui Euclid diferită de ceea ce am putea numi geometria „naturală” și pe de altă parte a dus la una din cele egale, deductive, posibile (logic) a teoriilor spațiului. Acest lucru a fost descoperit distinct în experimentele cu privire la construcțiile analitice pure ale geometriei (cele ale lui Helmholtz, Riman, Kell și mulți alții până la Gilbert.) Odată cu această muncă s-a constatat că nu doar sistemele euclidiene de axiome, postulatele și definițiile pot fi folosite ca și sursă a axiomelor, ca și postulate și definiții ci și altele. Aceste alte sisteme pot fi folosite fără să introducem contradicții în procesul gândirii și fără să devină sterile. Ele sunt egal capabile de a explica substanța sistematică a acestor teoreme. Bineînțeles că conținutul ultim al acestor teoreme va fi diferit în cele din urmă. Logic – ceea ce înseamnă la nivel deductiv – ele sunt egal posibile și au o valoare egală: nici una nu poate fi redusă de alta. În alte cuvinte, atât geometriile euclidiene cât și cele ne-euclidiene fiecare în ea înseși posedă „veridicitatea” – care este o unitate logică care fie că alocă oricărei teoreme un spațiu în legătură cu consecințele necesare a axiomelor corespondente sau nu oferă nici unei teoreme un astfel de loc. Este tocmai această căutare pentru un loc într-o relație sistematică care constituie esența formală a procesului de „dovedire.” Este posibil să „dovedim” (sau să negăm) orice propoziție doar în legătură cu un sistem specific de axiome. Luate în ele însele, aceste sisteme sunt egal posibile atâta vreme cât compatibilitatea axiomelor între ele a fost demonstrată. Într-un anumit sens fiecare din ele este arbitrară; în esență ele nu sunt nimic altceva decât un sistem de postulate combinate sau o definiție complexă a unei anumite logici, a unui anumit obiect conceput („lucru.”) Axiomele lui Euclid desemnează sau „alocă” un anumit obiect cu proprietăți specifice, cele ale lui Riman – un al treilea obiect și așa mai departe.

Toate obiectele alocate de postulate sau axiome sunt asemenea specimenelor dintr-o specie care sunt înțelese a fi un „lucru ideal” – ele sunt „tipuri” diferite de spațiu sau în alte cuvinte, tipuri variate de ordine spațială. Pentru acest motiv întrebarea cu privire la ceea ce este „adevărat sau ceea ce este fals” nu trebuie să fie pusă aici: nu există nici o limită sau margine la munca constructivă a gândirii logice, la „fantezia logică.” Am putea repeta cuvintele lui R. Dedekind care numește numerele „creații libere ale sufletului uman,” *die freire Schöpfungen des menschlichen geistes*. Într-adevăr fiecare obiect matematic este o simplă „creație liberă” – limitele sunt generate doar de cererea ca axiomele să fie situate într-un stadiu de compatibilitate („lipsă de contradicție”).

4. Fiecare întreg sistematic care este centrat intern și delimitat clar de orice alt fel de corpuri are propria secvență a tranziției deductive, continuitatea și validitatea căreia constituie singurul standard pentru justificarea „veridicității” fiecărei teoreme individuale din „sistem.” Înțelegerea axiomelor, ca și definiții postulaționale sau ca și datorii constructive rezolvă în plan lingvistic problema semnificației propozițiilor matematice. Fiecare din ele implică proprietățile implicite ale unui singur obiect și evident aceste lucruri se aplică numai și numai la acest obiect – care este propriul sistem caracteristic de axiome. Ca și aplicare la teoreme ce au un înțeles arbitrar și meditat, proprietatea „veridicității” semnifică suma de mișcări logice posibile (continue). Nu se poate pune în practică „axiomelor” această descriere a „veridicității”: orice sistem de axiome, ca și orice alt postulat este acceptabil dacă este liber

de orice contradicție internă. „Lipsa de contradicție” este unicul „adevăr” al unui sistem axiomatic, făcându-l pe acesta să fie definiția unui singur obiect.

Acest subiect primește o turnură diferită atunci când părăsim domeniul matematicii „pure” și ne întrebăm despre relația dintre geometria „deductivă” și lumea perceptivă la nivel senzorial cu relația între „spațiul ideal” și „lungimea naturală” a experienței date. Toate formele geometrice au o natură diferită de „lucrurile” lumii simțurilor și sunt esențial incommensurabile față de ele – ele neapartenând domeniului realității empirice. În același timp ele ne ajută să ne direcționăm „pe noi înșine” în spațiul eterogen a ceea ce este „natural” pentru ele. De fapt acest paradox aparent a fost cauza motivatoare pentru dezvoltarea speculației filosofice despre spațiu. Rezultatul acestei speculații este binecunoscut. Înlocuirea geometriei din empiricul senzorial s-a dovedit a fi un lucru imposibil. Antinomia care s-a formulat astfel prin luarea de „forme ideale” ale geometriei ca și simboluri private ale relațiilor și obiectelor senzoriale care sunt mai mult sau mai puțin adecvate identității senzoriale a devenit imposibilă, din moment ce nici unul din subiectele comparate nu este un lucru senzorial – ci doar abilitatea de a înlocui lucruri senzoriale. Spațiul ideal este un model de continuum senzorial, o substanță concepută pentru diversitatea vizuală. Spațiul ideal este un model pentru continuumul senzorial, un substitut conceput pentru diversitatea vizuală. Din moment ce aceasta este o problemă ce implică cu sine reprezentarea simbolică și substituția schematică, putem vorbi cu adevărat de o corespondență între proporțiile geometrice și lumea din exterior, despre „realitate” și adevărul „real.” În alte cuvinte geometria noastră tradițională (euclidiană) poate fi numită „adevărată” și reală atâta vreme cât slujește ca și un simbol potrivit pentru prezentul actual, pentru lumea vizuală și pentru cea spațială. Cu privire la acest lucru – mai precis în legătură cu lumea senzorială dată – geometria tradițională este adevărată la fel ca și alte sisteme deductive. Tot cu privire la acest lucru, adevărul despre geometria euclidiană este relativ deoarece nu ar fi contradictoriu în nici un fel să propună o altă structură de elemente în prezența cărora sistemul euclidian ar fi lipsit de forța muncitoare și și-ar pierde orice motiv de a fi numit veridic.

5. Atât sursa axiomelor ca și o entitate izolată precum și tot sistemul ca și un întreg examinate în și prin sine nu sunt nici adevărate și nici false din punctul de vedere al dezvoltării. „Teoremele” sunt „adevărate” când „decurg” natural – fie direct sau premeditate – din axiome. El devin false când nu mai există nici o explicație deductivă pentru o anumită sursă a axiomelor. Sistemul pe de-a întreg poate fi „adevărat” dar numai cu un înțeles „practic” luând în considerare potrivirea lui cu symbolismul schematic al factorilor empirici. Dacă, începând cu factorii senzoriali lipsiți de coordonare ce stau în legătură cu lungimea și încercând să conțină „natura” acestei legături, ridicăm problema proprietății spațiului, putem răspunde că spațiul „real” „este” de fapt euclidian. Acest lucru înseamnă că „obiectul ideal” desemnat constructiv de axiomele euclidiene este în ochii noștri un substitut „satisfăcător” pentru imaginea vizuală neclară și vagă a „lungimii naturale.” Este evident prin sine că această „realitate” a geometriei euclidiene nu face sistemul necondițional în nici un caz. În momentul de față adevărul semnifică potrivirea față de percepția schematizatoare care este reală și care prin urmare admite posibilitatea (logică) a schimbării. „Realitatea” semnifică succesul simbolului.

6. Considerații analoage s-au făcut cu privire la analiză. Mai întâi de toate trebuie spus că în conștiința matematică contemporană nu mai există nici o linie de diviziune acută între „știința spațiului” și „știința numărului”: ambele se împletesc într-un „studiu al ordinii” unificat și generalizat. Aceste două științe nu sunt nimic mai mult sau mai puțin decât două citiri

paralele a unuia și aceluiași cod. Geniul matematicienilor din secolele al șaisprezecelea și al optâsprezecelea a pus sub examinare multe concepte și multe metode noi propunând un număr aproape infinit de propoziții care erau dovedite sau parțial dovedite – sau uneori desemnate ca necesitând să fie dovedite. Acest lucru se potrivea rezolvării problemelor unei naturi pure și practice. Nu este vorba de un „sistem” matematic. Munca matematică a secolului al nouăsprezecelea se ocupa precis cu crearea de sisteme. În căutarea unei dovezi riguroase a propozițiilor individuale și a corpurilor întregi de astfel de propoziții a devenit evident că imaginile (conceptele) analizei sunt întotdeauna construcții libere (arbitrare) ale gândirii determinate nu numai de acordul convențional al regulilor de operare care le conduc. Din acest punct de vedere o teorie a numerelor iraționale a fost construită cu succes – adică un corp de propoziții ireductibile a fost găsit care generează baze logice ireductibile pentru dezvoltarea deductivă a teoremelor, facilitând dobândirea de soluții riguroase acelor probleme care nu pot fi rezolvate de numerele raționale.

Este semnificativ faptul că nu s-a construit doar o teorie ci trei teorii care sunt extrem de greu compatibile una cu alta sau între ele – ne referim aici la faimoasele construcții ale lui Weierstrass, G. Cantor și Dedekind. Mai remarcabil este de asemenea încercarea lui Kronecker de a elimina numerele iraționale din orice propoziție în loc să folosească unele concepte ale teoriei numerelor pentru a dovedi aceleași propoziții particulare. Eforturi analoage au dus la crearea teoriei analitice a numerelor complexe. În interesul deducției riguroase s-a dovedit necesar să se înceapă deschis cu niște definiții și postulate arbitrare. Odată cu această operă orizonturile câmpului de cercetare s-au mărit permanent și „obiectul” inițial al aritmeticii – secvența naturală și chiar sistemul „magnitudinilor” în general – a pierit sub oceanul infinit de noi și noi „generalizări” și probleme. Este suficient să amintim descoperirile lui Weierstrass în domeniile semnelor de diferențiabilitate, teoriei locurilor, calculului funcționale. Limitele faptelor matematicii „pure” s-au dovedit a fi mobile. Acest lucru a creat necesitatea de a adăuga și a dezvolta teorii mai vechi în loc de a revedea și a verifica propoziții care păreau de mult prea multă vreme cât se poate de evidente și chiar devenite clișee.

Un exemplu excelent este succinta dificultate rezultată din citirea primelor pagini de aritmetică, mai precis primele pagini: pentru un începător este depresiv, dacă nu chiar înspăimântător, că cele mai scilicitoare și mai capabile minți se contrazic imediat cu privire la acest subiect. În orice caz un sistem construit de analiză nu trebuie niciodată și sub nici o circumstanță să fie considerat unicul sistem posibil și prin urmare un sistem „real.”

7. Trebuie observat că aceste sisteme deductive construite arbitrar pe bazele unei surse de axiome „condiționale” dovedește că funcționează în practică. O teorie a numerelor complete se dovedește a fi în același timp o teorie a vectorilor. Ea oferă soluții pentru problemele inginerilor mecanici deși numai acestea din urmă erau în mintea lor la timpul apariției teoriei construcției. Prin natura lor numerele „imaginare” sunt o „ficțiune,” ele sunt extra-reale și ideale („abstracte”). Acest lucru este evidențiat destul de bine de rolul jucat de „quaternionii” lui R. Hamilton în analiza de tip vector, fiind vorba de forme care sunt în întregime arbitrare și care nu se pleacă în fața legilor fundamentale ale proceselor aritmetice dar care încă mai pot fi luate drept „numere.” Semnificația acestui fapt este clară; „soluția” unor probleme specifice cere un punct de sprijin – un trup unificat de concepte primare „evidente în sine” dincolo de care nu vom încerca să trecem – și nici nu am fi dorit să trecem de aceste concepte, din moment ce conținutul ar fi fost definit în întregime în același fel. Din această cauză tipul întrebărilor care ne interesează devine rezolvabil (adică reductibil la ceea ce este cunoscut condițional). O anumită „unitate ideală” a adevărilor prinde viață. Într-un sistem al analizelor vorbim de „adevăr” doar în următoarele sensuri: vorbim de o mișcare

deductivă riguroasă din punctul de început al sensului unic al sursei axiomei sau despre potrivirea unui trup concis de propoziții corespunzătoare pentru substanțierea unei teorii cunoscute – ceea ce înseamnă a împărții o unitate sistematică într-un domeniu desemnat și ideal. A vorbi despre adevărul analizei ca și un întreg în limitele matematicii pure ar fi lipsit de orice sens – acest subiect își asumă sens numai prin tranziția către matematica aplicată – ceea ce înseamnă, prin tranziția către calculele actuale și măsurile obiectelor reale (daturi senzoriale.)

8. Concluziile noastre primesc o confirmare controlată din „regula contrariilor” în cazul eșecului complet și definitiv al tuturor încercărilor de a „deduce” conceptele fundamentate ale „matematicii” din „logică,” încercări care încearcă să transforme legile matematicii în legi fixe specifice unui proces de gândire, legi care sunt independente de obiectele relative și „hazardate” – în alte cuvinte de corpul specific de probleme pe care încearcă să-l rezolve teoria matematică. Mergând în această direcție gândirea umană se duce în spre aceleași bancuri de corali unde idealismul dialectic german și-a mai găsit încă odată ruina. A mișca cele mai primare categorii matematice din conceptul „gândirii” se dovedește a fi un lucru imposibil deoarece aceste „categorii” se dovedesc a fi simple postulate necesare de dragul rezolvării unor probleme specifice – unele ridicate fie de sugestie din „experiența externă” sau de inspirația creativă a gândirii – și sunt unicele definiții pentru întregul sistematic în care aceste probleme devin unificate.

Construirea unui sistem „absolut” de concepte matematice este imposibilă deoarece înseși această datorie este întru sine contradictorie și dezvoltarea logică a ingenioasei intuiții a lui George Kantor a dus doar la puncte moarte, „antinomii” și „paradoxuri.” Motive care erau mai mult de o natură și origine teologică, „speculativă” mai mult decât cele matematice l-au făcut pe Kantor să construiască o teorie „absolută” a diversității, l-au făcut să-și bazeze matematica pe cele mai simple și mai necesare axiome ale gândirii – în esență, pe axiome și pe legile logicii. Cu cât discursul său continua mai mult cu atât numărul de antinomii care erau insurmontabile devenea mai mare. Acest lucru i-a conferit lui Henri Poincaré dreptul de a condamna pe drept această școală de gândire. Totuși, Poincaré nu a indicat clar înțelesul erorii primare care la dus pe Kantor departe, el nu a accentuat relativitatea definitivă (bineînțeles sensul relativității logice) a conceptelor matematice care într-adevăr fac lipsită de sens orice plan de a „absolutiza” matematica. În acest punct logica se rupe de kantorianism, la fel cum Școala de la Marburg încearcă să substanțieze logic matematica într-un duh hegelian și la fel cum a făcut-o și încercarea fichteiană a lui Rois de a interpreta categoriile fundamentale ale gândirii matematice ca și forme tipice ale acțiunii unei voințe absolute.

9. Am putea sumariza concluziile la care am ajuns mai sus. Relativitatea adevărului matematic nu stă în legătură cu nici o trăsătură particulară sau distinctă a obiectelor matematice pentru simplu motiv că nu există astfel de obiecte matematice. Cunoașterea matematică este relativă în înțelesul indicat mai sus deoarece este „pură teorie” și în toate teoriile care sunt examinate în și prin ele întâlnim doar un adevăr ipotetic și condițional: fie că întâlnim procesul deductiv care „duce în exterior” din cadrul axiomelor acceptate („capacitatea de dovedire”) sau fie că întâlnim capacitatea de a organiza și „substanția” un corp unificat de propoziții individuale („evidența de sine” prin condiție!); fie că plănuim sau construim un domeniu teoretic – care este realizat prin stabilirea de axiome și definiții.

Pentru discuția de față este destul un exemplu. Un guvern nu este nimic mai mult sau mai puțin decât un obiect ideal, „existența” căruia este definită legal de „legile sale

fundamentale.” Doar întru limitele unui cerc de relații evidențiat de aceste postulate axiomatiche sunt posibile acțiunile legale. Numai în acest cerc putem vorbi de acțiuni de fărâdelege și de acțiuni criminale (în sensul juridic). „Criminalitatea” – la nivel juridic – este o evaluare relativă care sugerează un set condițional de caracteristici – care este cât se poate de evident în domeniul relațiilor inter-civile unde asociațiile morale și educaționale tind să complice natura unei legi decăzute. Ceea ce este o violare a legii se stabilește a fi o lege. Doar pe baza acestor presupuneri formate corespunzător curtea tribunalului este capabilă să-și îndeplinească activitățile de „verificare” în anchetarea cazurilor. Cazurile legale nu sunt doar analoage problemelor de matematică ci și identice formal și logic cu ele. Ele au propria lor axiomă care formează o unitate ideală întru care gândul juridic va avansa. Aici deja degresăm de la aspectul metafizic al drepturilor și intercurșului legal și vorbim doar despre o teorie juridică. În acest domeniu – la fel ca și în matematică – suntem blocați de relativitatea axiomelor inițiale care au fost acceptate.

II

1. Prin „cunoaștere experimentală” după cum este acest termen folosit obișnuit înțelegem mai întâi și mai presus de orice științele naturale. Orice am simți despre această limitare a scopului termenului, ca și o măsură investigativă preliminară, ea devine acceptabilă în întregime deoarece în cogniția științelor naturale se descoperă pe sine cel mai distinct esența logică a relației cognitive cu experiența. Științele naturale sunt mai presus de orice științe experimentale. Ele sunt cele care trag puternic spre descoperirea „legilor,” în spre nomotetism. La prima privire nomotetismul și empirismul sunt niște datorii contradictorii – putem chiar susține că în adâncuri ele sunt una și aceeași datorie. Prin urmare vom da la o parte faptul că concepția naturală a metodei științelor naturale este inductivă în sensul teoriilor empirice ca și o reducere a tuturor judecăților din științele naturale la necesitatea percepției senzoriale sau la „sumarizarea” automatică a impresiilor percepute de elemente „similare” scoase dintre paranteze – datorită acestor condiții se renunță la coeficienții logici care rămân între paranteze și sunt individualizate elemente separate. Această teorie a cunoașterii științei naturale își are un *a priori* – el se bazează pe o înțelegere corespunzătoare a teoriei abstracției. Acest aspect al problemei a fost tratat cu destul de multă perspicacitate de A. Maioning (în *Hume-Studien*) și de Hruszel (în capitolele corespunzătoare ale volumului al doilea de la *Logische Untersuchungen*) și astfel în contextul acestei discuții nu avem nici un drept să o oțim. Există o semnificație decisivă în faptul că teoria clasică a inducerii – care și-a primit expresia tipică în „Sistemul de Logică” a lui Mill – nu s-a dezvoltat o fenomenologie a experienței științifice și mai mult decât atât s-a dovedit a fi în dezacord și foarte greu de reconciliat cu ea. Acest lucru a fost descoperit la un moment dat de Whewell în remarcabilele sale lucrări istorice sistematice. Din nefericire pentru noi ele au fost uitate.³⁹ Acest lucru a fost notat de Libnik în cadrul binecunoscutelor sale discursuri despre Bacon și despre „inducție și deducție.” Prin urmare vom vorbi exact despre această viziune fenomenologică a cogniției științei naturale și nu despre cine știe ce fel de teorie simplificată în grabă.⁴⁰

³⁹ Foarte pe scurt intenționez să mă întorc la o descriere a „învățăturilor științifice” ale lui Whewell asupra căruia nu a fost făcută în nici o limbă nici măcar un o singură examinare monografică.

⁴⁰ Această explicație subsecventă se bazează pe excogitarea independentă a autorului cu privire la impresiile primite pe parcursul a câțiva ani de muncă de laborator – sau mai bine zis ar trebui să spun de „viață de laborator.” Am devenit familiar cu literatura ce se leagă de această topică relativ recent. Această literatură a oferit o formă ipotezelor presupuse mai înainte. Ar mai trebui adăugate ca și texte adiționale celor citate mai sus, ingenioasa carte a lui Claude Bernard *Introduction a l'étude de la médecine experimentale* și cartea lui Jevons

2. În științele naturale „experiența” primește două forme tipice: observația și experimentul. Aceste forme sunt de obicei demarcate clar și sunt desemnate ca și o observație „activă” și „pasivă.” Oricât de obișnuită ar fi o astfel de observație nu trebuie considerată în nici un fel ca fiind satisfăcătoare. În primul rând, „experiența” se identifică cu observația extrem de dogmatic ca și cum a înțelege (interpretarea) ar fi ceva adițional și secundar. În al doilea rând, pe baza acestei distincții iasă în afară un semn vag și distinct: un astronom care folosește aparate spectrofotografice pentru a studia compoziția chimică primară a corpurilor nebulare sau care, pe baza principiului Doppler-Fizo, determină existența sateliților în jurul unor planete distante, fără îndoială nu face nimic altceva decât să „experimenteze” și nu să observe deși el nu interferează cu cursul natural al fenomenelor naturale. Până la urmă se dovedește că diferența între experimentare și observație nu constă în faptul că experimentarea implică a face fenomenele naturale subiectul unui anumit tip de influență. „Activismul” poate fi limitat de condițiile sub care fenomenele sunt observate. În lumina acestor fapte este esențial ca schimbările să nu fie munca mâinilor experimentatorului. O expresie care a primit deja o recunoaștere unanimă este că: „un experiment oferit de natura înseși” duce la idea că „nu există un activism din partea experimentatorilor.” Într-adevăr – dintr-un punct de vedere logic – investigația compasului dincolo de comportamentul din timpul furtunilor magnetice sau din timpurile activității totale a luminii solare de exemplu sau cercetarea metabolismul oamenilor care produc foamea ori sunt clinic bolnavi într-o formă sau alta – o astfel de muncă este fără îndoială de o natură experimentală, deși la suprafață se pare că observatorul acționează ca un „simplu observator.” Ar putea fi în cele din urmă un simplu observator – vom descoperii mai târziu sub ce circumstanțe este așa. În orice caz, „activismul” respectiv „pasivitatea” nu ne fac capabili să clasificăm suficient de clar cazurile de cercetare științifică prin structura logică. Pentru acest motiv este incorect să ometem rolul instrumentelor folosite, atât cele materiale cât și cele ideale – să mișcăm „observația” și „experimentul” din cursul actual al muncii științifice. Nu vorbim aici de aspectul tehnic al problemei și despre dacă sau nu cercetătorul face uz de „instrumente,” ci despre participarea instrumentelor în chiar conținutul propozițiilor stabilite experimental. Acest subiect a fost ridicat cu o claritate surprinzătoare la un anumit moment dat de Clifford și mai apoi de Dungen în *Teoria fizicii*.

3. Problema trebuie adresată direct și stringent: este oare posibil să reducem toate judecățile științei naturale la simpla percepție senzorială chiar dacă există o singură „posibilă” percepție senzorială. Nu duce oare o astfel de încercare la o folosire neadecvată a conceptului experienței, la un joc al ficțiunilor și mai mult decât atât la o înțelegere a sensului judecăților care nu corespunde rolului actual din sistemul științific. Când vorbim despre structura heliocentrică a sistemului nostru planetar, despre atracția mutuală a membrilor sale și despre influența nefastă pe care fiecare și-o exercizează una alteia în mișcările uneia față de alta este destul de greu să acceptăm că noi nu facem nimic mai mult sau mai puțin decât să acceptăm că de fapt cerem să se dovedească percepția senzuală a unei ființe imaginare înzestrată cu capacități perceptoare (care pentru noi sunt inaccesibile și vagi) situate într-o lume a spațiului în așa fel încât sunt în poziția de a vedea sau percepe într-un anume fel plănuitul peisaj vizual extern. Dacă este posibil să facem o astfel de accepție este clar că aceasta ar fi o experiență care nu se poate măsura cu a noastră. Este ușor să fim convinși că în astronomie sistemul heliocentric nu se fundamentează pe această experiență „posibilă,” o experiență care este cât

se poate de concludent imposibilă. Geologul nu face apel la ea când vorbește *ad oculos* despre epoca de gheață sau despre fizică sau atunci când dezvoltă teoria eterului. Aceasta nu înseamnă că teoriile nu sunt fundamentate pe „experiență.” Trebuie înțeles că nu orice judecată cu privire la „realitate” se bazează pe experiență sau reflectă o percepție senzorială. Judecățile se pot baza pe experiență în diferite feluri – și aici ajungem la acea distincție genuină dintre „observație” și „experiment.”

4. Vom compara două judecăți: „o soluție apoasă de permanganat de potasiu are o nuanță violet-crimason” pe de o parte, pe de cealaltă „benzenul are o structură ciclică cu legături duble ce alternează două câte două și cu o structură moleculară alcătuită din șase atomi de carbon și șase atomi de hidrogen.” Vom pune întrebarea dacă aceste opinii se „bazează pe experiență” sau sunt „confirmate de experiență” în același fel. Este cât se poate de evident că doar în prima fază avem de a face cu imagini percepute, actuale sau potențiale și în orice caz realizabile în cele din urmă. Acest lucru este valabil doar pentru individul „normal” sau „social” adică acel individ care este capabil să perceapă un anumit spectru de culori. În al doilea rând nu vorbim despre proprietăți vizuale și senzoriale ale unui obiect (dat) perceptibil. La nivel vizual benzenul „este” un lichid uleios și inflamabil cu o anumită odorare și așa mai departe. Întru experiența senzorială nu există nici un fel de tranziție de la aceste proprietăți la compoziția și structura lor moleculară. Ceea ce este exprimat de cunoscuta formulă a benzenului (și prin extensie de toate formulele chimice – simple, structurale și stereochimice – fără nici o distincție) nu este atribuibil în nici un fel percepției directe și nu este nici o proprietate senzorială reală. În acest moment specific avem de a face cu două tipuri eterogene de judecată cu privire la realitate. Formula benzenului nu exprimă conținutul direct și nici nu exprimă nici un fel de fapt senzorial. Luat singur în și prin sine, această formulă devine obscură și îi lipsește orice fel de înțeles. Indirect, printr-o anumită meditație și astfel condițional, în termeni lungi formula exprimă și sistematizează nimic mai mult sau mai puțin decât datele percepției senzoriale. Exprimă mai mult sau mai puțin rezultatele analizei moleculare – faptul că având o frecvență limitată și fără nici o excepție, orice cantitate de benzen care a fost purificată prin distilație – întru marginile erorii de cantitate – va avea șase unități de hidrogen la fiecare 72 unități de carbon. Această formulă exprimă rezultatele observării formulei derivaților de benzen în timpul procesului de reacție a acestuia din urmă cu variate alte corpuri chimice, compoziția lor fiind știută și determinată de mai înainte – de exemplu, faptul că doar nitrobenzenul este produs și așa mai departe.

Formula nu doar că sumarizează aceste fapte dar le și interpretează în conformitate cu principiile fundamentale ale teoriei atomice și cu ipotezele structurale bazându-se pe presupunerea că carbonul are o valență de patru iar hidrogenul o valență de unu și așa mai departe. Fără astfel de presupuneri nu poate exista nici un fel de judecată experimentală. Interpretarea unei serii de fapte (care pot fi primare sau deja interpretate și înlocuite de simboluri) conferă o unitate sistematică, le orânduiește. Formula de benzen ne face să înțelegem – ceea ce înseamnă să desemnăm un singur sens pentru – rezultatele unei analize elementare a derivaților de benzen și a caracterului lor. Dacă un „nucleu” de benzen cu o compoziție și structură particulară există sau în alte cuvinte dacă benzenul este construit precis în acest fel, atunci în „experiență” ne întâlnim necesar cu aceiași factori cu care ne întâlnim în practica de laborator. Este tocmai această relație particulară a experienței care constituie baza „empirică” pentru judecățile experimentale. Atenția se centrează nu atât pe căutarea unei imagini mai similare (într-un înțeles vizual sau grafic) a „lucrului exterior,” cât pe construirea unui simbol ipotetic care unește factorii senzoriali în ciuda tuturor lipselor de asemănare și a incommensurabilității dintre ei. În situația benzenului, concluzia se dovedește a

fi destoinică deoarece unificarea se împrăstie la un vast corp de componente – teoria „nucleului de benzen” transformă „chimia carbonilor aromați” într-un sistem. Același lucru este sugerat cu și mai mare distincție de formula clasică a metanului, o intuiție care se dovedește în cele din urmă cu adevărat ingenioasă și care susține toată chimia organică. Nu trebuie să trecem cu vederea condiționalitatea și relativitatea acestor formule, care sunt semnificative și pline de înțeles numai atâta vreme cât „experiența” noastră pe care o posedăm la timpul curent și care poate fi pierdută în orice moment – nu din cauza faptului că cine știe ce fel de catastrofă va avea loc în „natură,” ci din cauză că noi trăsături și noi fapte ne vor fi descoperite sau chiar unele care au fost pur și simplu uitate și trecute fără a fi observate.

5. După cum a spus Claude Bernard, un experiment nu „este nimic mai mult sau mai puțin decât o discuție închisă-deschisă.” Judecățile experimentale diferă de judecățile observaționale prin faptul că autenticitatea proprie răsare nu din percepția grafică ci dintr-o concluzie logică – și mai mult decât atât, doar cu condiția ca aceste premise să aibă un înțeles. Probabil că acesta este motivul pentru care numai știința teoretică permite experimentele și, invers, de aceea această știință teoretică este plină de semnificație doar întru schema acestei fundații și întru domeniul desemnat de ea. Orice experiment este o „concluzie” care este purtată de gând și prin gând – nu de munca mâinilor, deoarece pentru acest motiv experimentul are o natură diferită la nivel esențial de observația senzorială. Experimentatorul construiește un model „ideal” construit pe bazele unui set de „legi” și zidit astfel încât se face loc pentru factorii specifici încât aceștia intră în și sunt uniți de el. El construiește un fel de „lume imaginară,” în care trebuie să existe factori și trebuie să aibă loc evenimente într-o anumită ordine – și în nici un alt fel de tip de ordine. În alte cuvinte, un experimentator propune un mecanism de fenomene posibile prin care ele pot fi introduse într-un sistem științific și înțelese ca și o „unitate a interpretării.” Această propoziție este acel *ratio cognoscendi* al fenomenelor dar nu este acel *ratio essendi* în înțelesul cauzei lor transsubiective (se înțelege că aici vorbim de o cauză a unui subiect transcendent). De fapt experimentele nu trec dincolo de acest punct. Faptele cerute sau cele neadmise de „ipoteza” construită pot fi stabilite din nou de autorul însuși, adică propoziții în forma unei structuri premeditate, organizate de observații. Aceste lucruri pot fi găsite în diferite forme; ele pot fi fără nici o acoperire în binecunoscutul magazin de „material brut,” stând într-un salt plictisit, ascunse departe încă din timpuri antice.

Ultimul caz este tipic pentru experimentele astronomice: de mulți ani Observatorul Greenwich este operațional, începând de la Flemsteed și până la Eri. Independent de această acumulare de observații noua teorie dezvoltată a „ipotezei” newtoniene a tras acest amalgam de factori sub egida unui sistem științific sistematic folosindu-l ca și justificare. Nu era necesar să se caute noi factori. Spre adăugire, teoria newtoniană a lunii, de exemplu, este o teorie experimentală tipică. Același lucru trebuie spus despre Darwin.

6. Elementul inițial al discursului experimental poate fi atât de mult o observație „singură” cât și o serie de observații al unui joc al „științificului” sau după cum ar spune Libik, o imaginație „inductivă.” În stadiul următor imaginația joacă un rol fundamental: trebuie să se dezvolte o ipoteză. Investigatorul trebuie să anticipeze deplin toți factorii necesari pe care i-a construit și care sunt postulați de „tabloul lumii.” În alte cuvinte, el încearcă să găsească „sursa axiomatică” și un corp unificat al unei imagini „ideale” primare prin care el poate ajunge deductiv la concluzia „judecăților existențiale” cu privire la faptele oferite în experiență. Pe baza acestor judecăți se pot dezvolta toate concluziile conținute potențial în

această sursă de axiomă. Rezultatul dobândit este un „model” al unui domeniu specific de fenomene întru care pot exista numai două feluri de „adevăr” relativ: adevărul sursei axiomatice substanțiate și adevărul unei concluzii substanțiate. „Realitatea” oricărui astfel de model nu semnifică nimic mai mult sau mai puțin decât potrivirea față de actele regulatorii. Gradul de adevăr din aceste acte este reglementat pe de o parte de lățimea scopului său sistematic și deasemenea de simplitatea și claritatea mișcării logice întru sistem. Nici un model nu este adevărat „în și prin sine” fie că se concentrează spre o lume întreagă sau spre un domeniu de fenomene particular. Legătura restrictivă față de materialul factual oferit este menținută întotdeauna și nu poate fi depășită chiar dacă un model particular a fost întru câțva pre-ajustat ca să aducă cu sine o creștere în fapte și chiar dacă de fapt le cuprinde în sinteza sa sistematică. Trebuie să ne amintim că dacă un model încetează a mai fi liber în legătură cu o sursă de factori crescândă sau schimbătoare, nu își pierde proprietatea când stă în legătură cu prima sursă de factori ce s-a potrivit în întregime în ea. „Adevărul” este caracterul relației între simbol și experiență, dar nu acea experiență care există între copii și „realitatea” „supra-experimentală” sau „transsubiective.”

7. Observația și experimentul nu sunt două tipuri co-subordonate de experiență științifică, ci două faze de investigație științifică. Acestea există în planuri cognitive diferite: observația aparține domeniului percepției senzoriale și face apel la propria-i evidență grafică; experimentul stă în legătură cu domeniul gândirii și are de a face cu continuitatea relațiilor logice. Observația oferă materialul iar judecata experimentală o interpretează. Mai trebuie făcută o remarcă: „observația” nu oferă un material brut, ci o versiune a unei „percepții senzoriale” care a fost deja „prelucrată” logic. În general judecățile nu „reprezintă” sau nu „sumarizează” pur și simplu o serie de percepții (fie că ele sunt ale mele sau ale altora), ci oferă deja o interpretare a acestor percepții. Mai întâi, judecățile merg dincolo de limitele oricărui număr final de percepții individuale (și chiar dincolo de infinitatea potențială a secvenței lor ce continuă infinit), prin urmare ele afirmă o sinteză necesară a conceptului – ceea ce înseamnă necesitatea unei construcții ideale. În al doilea rând, nu sunt imaginile senzoriale cele care servesc ca și termeni în orice judecată, ci – după cum s-a exprimat destul de apt Bradley – mai mult „simbolurile-idei” care „semnifică” mai mult sau mai puțin convențional factorii percepției. S-a dovedit în cele din urmă că în știința naturală „judecățile observaționale” (ca de exemplu mamiferele au o inimă cu patru camere) sunt deja produsul interpretării și că materialul folosit de teoria științifică nu sunt un fel de „fapte simple” ci modele „abstracte” de fapte. Această interpretare diferă de tipul celei experimentale prin faptul că nu este dependentă de premisele teoretice specifice unei porțiuni date de gândul științific din moment ce propune doar bazele „teoretice” generale” pentru tot (și pentru orice fel de percepție senzorială). Ne vom reîntoarce la această problemă mai târziu.

8. „Legile naturii” stabilite de științele naturale nu sunt legi „reale” prin care lucrurile în ele însele sunt conduse și nu sunt nici simple procese obișnuite în natură regularizând combinațiile și alterațiile fenomenelor. Naturaliștii fac o distincție clară între „legile empirice” care sumarizează doar aproximativ și preliminar „datele” senzoriale și legile autentice „teoretice.” Aceste legi sunt substanțiate de axiome și ele sunt cele care stau la baza deducțiilor experimentale. Acestea din urmă în și prin ele însele nu reprezintă nici o parte constituentă a lumii „exterioare” la fel cum „există” (sau mai bine spus, „ca și cum ar exista”) fără nici o cogniție, fără procesul cognoscibil și fără cognoscibilitate și fără nici o parte constituentă a reprezentării lumii senzoriale. Începând cu „datele” experimentale, în timpul procesului interpretării logice sau „explicației” experimentale gândirea construiește modele

ipotețice pentru un corp de fenomene care se dezvoltă perpetuu în scopul său, străduindu-se să dobândească „concluziile ultime” și cele mai înalte, străduindu-se să dobândească „tabloul universului.” Acest model – care la nivel ideal este atotcuprinzător – trebuie să reprezinte modul în care „lumea” („existența”) poate fi organizată, factorii (figurile) din care poate fi formată și așa mai departe – cu scopul de a înțelege sistemul care este unul empiric senzorial. Acest sistem va deveni pentru noi o unitate necesară (transparentă logic, regularizatoare). „Factorii creării lumii” precum și „legile naturii” sunt semne și trăsături ale unui anumit „obiect ideal” – existența căruia va fi descoperită, din câte ne spune rațiunea, precis prin acele manifestări care formează „percepția” noastră. Acest „obiect” este unul „conceptibil.” „Realitatea” sa semnifică nu numai simpla plinire a unui grad semnificativ din datoria de a uni „experiența” sistematic. Într-adevăr dacă lumea ar avea o astfel de natură, atunci aceste „fenomene” ar trebui să se producă și „această conformitate cu legile naturale” ar trebui să determine în experiență propria lor interrelație. Mai departe, dacă experiența noastră justifică aceste „prevederi,” atunci luăm modele noastre ca fiind „adevărate.” Ne vom concentra atenția asupra acestui dublu „dacă.” „Legile naturii” sunt ipoteze *conditiones sine quibus non* pentru cunoașterea sistematică a lumii, ele sunt un fel de condiții – prin urmare singurele posibile, dar nu și cele singure necesare. Singularitatea și indispensabilitatea apariției acestor condiții nu sunt nici dovedibile și nici evidente prin sine prin mediere. „Suficientă și necesitatea” lor sunt adresate doar consecințelor pe care le stipulează și semnifică doar necesitatea („bine întemeiată”) a mișcării. În și prin sine aceste ipoteze nu au nici un fel de necesitate și nici nu pot fi deduse din principiile logicii. Ele sunt rezultatul unei imagini creative aplicate faptelor – o spunem din nou, „creații libere ale sufletului uman.”

Arătând că experiența nu poate fi explicată în nici un alt fel – sau în alte cuvinte, că nu putem concepe nici un fel de altă „lume,” în cele din urmă este o datorie imposibil de plinit și în întregime deșartă. Trebuie să ne amintim că în circumstanțele date, concluzia trece de la consecință la fundament – care oferă formal o bază pentru probabilitatea (posibilitatea) concluziei. Acest lucru nu a fost luat în considerare de Kant, a cărui „metodă transcendentă” începe prin intermediul unui silogism condițional categoric – și nu a fost luat în considerare nici de neo-kantieni care puneau în practică a priori metoda „fundamentării” sau a „genezei.” Prin propria substanță logică formală, această „metodă reconstructivă” poate demonstra necesitatea concluziilor datorită condiției premizelor deja stabilite, dar ea nu poate justifica niciodată inevitabilitatea acestor premise.

În acest moment ajungem la o problemă importantă: la inima absolutizării modelelor reconstructive ale „realității” stă premiza dogmatică a „uniformității naturii” care ne face capabili să acceptăm orice cantitate a factorilor tipici oferiți pentru formarea unei judecăți definitive cu un singur înțeles privitoare la un corp „întreg” de factori „posibili” – din nou, acest lucru se potrivește oricărui corp de material empiric ce poate apărea în viitor urmând lărgirii experienței. Iată premiza substanțierii certitudinii că principiile de explicare odată stabilite se vor dovedi (în general) capabile să îmbrățișeze toate noile observații. Această premiză este în întregime imposibil de dovedit și mai mult decât atât este total superfluă pentru țelurile cognitive. Natura limitată a încercărilor de a explica sistematic toată experiența printr-o formă specifică a acestor experiențe nu violează în nici un fel constanta acestor eforturi în legătură cu experiența dată – legătura de aici are o natură logică și este prin urmare inviolabilă. Dacă în viitor experiența noastră prezentă se dovedește a fi numai o parte a experienței în general – și mai mult, o parte care nu se potrivește cu descrierea întregului experienței – atunci modele noastre ipotetice vor menține deplin semnificația lor cognitivă în legătură cu această parte a experienței deși ele nu mai sunt aplicabile întregului.

9. Același material factual poate fi probabil simultan „explicat” de diferite modele, în ceea ce privește „adevărul” toate sunt echivalente. O situație în care nu există daturi pe care să-ți bazezi o alegere sau o evaluare definitivă a teoriilor aflate în competiție poate fi caracterizată ca și un stadiu de cunoaștere insuficientă despre un obiect. De exemplu, stadiul prezent al senzației psihologice cu privire la culori, în care fiecare teorie propusă cuprinde o anumită parte din întreg corpul de date factuale este lipsită de putere când stă în legătură cu partea rămasă din corpul de date. Cam așa ceva era situația opticii până la Frenel. Nu existau distincții „estetice” sau „economice” în teorii din punctul de vedere al „eleganței” și „simplității” înțelesului lor gnoseologic.

10. „Relativitatea” construcțiilor științifice are o semnificație logică unică (cea a dependenței de o sursă axiomatică specifică) și prin urmare ea nu sugerează că aceste construcții trebuie de fapt să se schimbe la un anumit punct. Toate concepțiile sau modele explică sau unesc un corp de factori. Dacă acest corp de factori a fost observat prin cursul istoriei crescând în cantitate fără să se schimbe calitativ, atunci înseamnă că nu apare nici o schimbare de principii. Orișicum, în același timp nu trebuie să exagerăm nivelul stabilității posedat de aceste modele științifice și nici nu trebuie să păstrăm semnificația nici uneia dintre ele pentru o lungă perioadă de timp ca și un semn de semnificație (eternitate) „necondițională” (ceea ce înseamnă, să nu permiți substituții chiar și atunci când nu sunt introduse contradicții) și genuină.

O examinare a istoriei științei descoperă curând că toate judecățile cu privire la acest punct – plecând de la cele inițiale la cele mai recente și mai individuale – se află într-un stadiu de mișcare permanentă. În diferite domenii vom descoperii acest lucru la nivele diferite aflate în legătură cu o viziune „general acceptată,” dar nici unde nu se va descoperii o odihnă completă: o astfel de odihnă va fi posibilă în eventualitatea unei încetări totale a creșterii cantitative a materialului factual. Aici ajungem la problema naturii „nomotetice” (și nu a celei „ideografice”) a științelor naturale. În special trebuie accentuat că nu este numai „nomotetismul” cel care nu exclude în particular „interesul,” ci și legile naturii ca și simple legi deoarece ele nu fac nimic altceva decât să explice fapte individuale – în special particularitățile individuale ale acestor fapte. În nici un caz nu este suficient să formulăm legi necesare și apoi să nu le explicăm conținutul implicit și iminent. Trebuie arătat că fiecare și orice fapt individual, fiecare și orice observație individuală, trebuie să fie explicată de aceste legi și este inclusă de ele într-o relație sistematică. Câțiva factori sunt potriviți pentru „cazul ideal” previzibil și teoretic al legii și ei diferă foarte puțin între ei (dar cu nimic mai mult decât ar dura din teoria probabilităților sau ar fi permisibil datorită gradului de acuratețe a metodei de interogație folosită, care este subiectul unui calcul strict). Naturalistul „ignoră” aceste diferențe – și aceasta în nici un caz pe temeiul faptului că ele sunt individuale, ci din contră, deoarece ele *nu* sunt individuale și nu se leagă de „faptele însele” ci de natura imperfectă a naturii mijloacelor de investigație. Dacă aceste „digresii” de tip teoretic merg dincolo de limitele așteptărilor teoretice predeterminate, devine inevitabil să revedem fie premisele teoretice („legile”) sau dreptul de a asambla aceste fapte într-un astfel de „caz ideal” și în nici alt fel de caz. În orice caz, tocmai aceste cazuri individuale sunt cele care slujesc întotdeauna ca și cele mai bune legi de „verificare” și cu cât mai complexe și mai individuale sunt ele, cu atât mai bine.

Potrivirea oricărei generalizări se măsoară în abilitatea ei de a unii și organiza cele mai eterogene materiale. Este această abilitate care cuprinde semnificația așa numitelor „experimente nereușite,” respectiv anomalii. Nici un naturalist rezonabil nu-și va permite „să ignore” digresiunile „individuale” și particularitățile de acest gen. Doar astfel de cazuri

„excepționale” slujesc întotdeauna ca și stimuli motivatori pentru munca teoretică (ne aducem aminte de experimentul lui Michaelson și toată „greșeala” sa în prezicerea timpului venirii unei comete!). Idealul experimentatorului este de a fi capabil să explice toate particularitățile fiecărui și oricărui fapt izolat. Pentru acest motiv teoriile științifice se află într-o mișcare constantă, „ajustând” și controlând fenomenele schimbătoare ale experienței. Științele naturale încearcă să construiască un model al unei lumi în care v-a exista un loc definit și substanțiat riguros pentru întreaga bogăție de factori individuali diferiți. Ei se străduiesc să ia în considerare toți factorii naturali, ei se străduiesc să prevadă toate combinațiile posibile de condiții și legi astfel încât nici un fapt – indiferent cât de mic – nu va fi lăsat afară din „sistem.” Bineînțeles că acesta este numai un ideal formal. Cantitatea practic infinită a factorilor nu desființează acest ideal – nu face nimic altceva decât să creeze o cale în spre infinit. Trebuie notat că în conținutul lor, teoriile științifice nu formează serii unite în așa fel încât la fiecare teorie subsecventă se ajunge pe baza celei de dinainte doar printr-o adăugire. Cele mai adeseori, lărgirea experienței nu cere adăugiri și corectări, ci doar substituția unui lucru față de altul. Construcțiile care se înlocuiesc succesiv una pe alta nu devin „mai bune,” nu se dezvoltă: ele pur și simplu se schimbă și devin „mai largi.” Ceea ce se dezvoltă continuu este doar o efectivitate sistematizată formal – și nici măcar aceasta nu are loc întotdeauna.

11. „Știința naturii” nu descrie ci explică „realitatea” – adică experiența. Pentru acest motiv, determinarea rolului de aici aparține nu atât fazei „empirice” cât celei deductive. Vom ilustra această expresie printr-un exemplu. Școala de geologie „catastrofică” și teoria „spațiilor fixe” nu au părăsit încă scena științifică deoarece „în realitate” lucrurile nu erau cum s-ar fi presupus a fi descrise sau depictate. „Uniformitarismul” a triumfat deoarece Lyell și alții s-au succedat în a demonstra că era posibil să „înțelegem” mecanismul pentru aparența și distribuția formelor de viață, a originii fosilelor care se află sub pământ, mergând până la presupunerea că „numai acționând de aici înainte și în prezent” există agenți la muncă – în alte cuvinte, ei au arătat că toate datele factuale ale științei geologice ar putea fi asamblate într-un sistem pe baza unei „surse axiomatice” constând din propoziții construite original cu scopul de a sistematiza transformările geologice „care au loc în prezent.” Nu erau „faptele” cele care erau discutate în trecut, ci datele experienței contemporane și unificarea lor cognitivă. Exact în același fel, lucrarea lui Darwin a constatat în stabilirea de „axiome” (legi) care l-au ajutat să includă într-o relație *unificată* materialul disponibil care, în axiomaticii Buffon și Cuvier, s-a dezintegrat într-o serie de grupuri lipsite de legătură. Subsecvent punctul de vedere „evoluționar” s-a dovedit la fel de bine a fi o „axiomă” potrivită pentru embriologia comparativă. Semnificația unui caz izolat (ca să nu spunem excepțional) este cât se poate de bine ilustrată de rolul jucat de cercetarea lui A. O. Kovalevski cu privire la istoria dezvoltării lui *Amphyoxus lanceolatus*. Conceptul i-a permis să cuprindă într-un corp unificat clar și concis materiale biologice și paleontologice, ca și cum întreaga natură vie a avut un singur strămoș din care toate speciile – atât cele fosilizate cât și cele vii – au pleznit în afară, ca și cum au existat lupta pentru existență, selecția naturală și așa mai departe. Acestea sunt principii pentru explicație și unificare și în nici un caz evenimente „reale.” Unele din aceste principii s-au dovedit a fi bine „adaptate” experienței, altele nu și astfel că în teoria evoluționară răzbate o lupta nesfârșită și o regrupare constantă a „principiilor de explicare” – unele grupuri de fapte sunt „unificate” din punctul de vedere al selecției naturale timp în care altele nu pot fi explicate de ea. Teoria „mutației” împlinește datoria sistematizării întru propria-i rază particulară. Alte corpuri de factori sunt sistematizate de ipoteza neo-lamarchiștilor (de la Lamarck)... Totuși, biologia ca și un întreg nu a dobândit o unitate sistematică genuină

deoarece „axiomele” corespunzătoare nu au fost „descoperite” niciodată (sau „teoremele” corespunzătoare parțiale nu au putut fi reduse la axiomele cunoscute). În biologie nu este și nu va fi posibil să vorbim de „corespondența” realității externe: deschidem aici domeniul principiilor explicării și nu cel al „existenței reale.” Ceea ce a fost spus mai sus stă în legătură cu toate domeniile științelor naturale. Toate afirmațiile sunt ipoteze care unesc sistematic printr-o interpretare deductivă materialul experimental disponibil, care schimbă lumea condițional și nedirecțional ca și o „consecință” a „obiectului ideal” desemnată de postulatele corespunzătoare. Nici un sistem științific și nici o teorie nu pot cuceri în întregime dubla relativitate – dependența de construcția dată a „experienței” și definițiile bazate pe o sursă axiomatică specifică. Această sugestie este sugerată clar de o examinare fenomenologică nepărtinitoare a cunoașterii științifice după cum există ea în actualitate.⁴¹

III

1. Un sistem științific constă dintr-o serie de straturi consecutive de construcții ideale care sunt stratificate astfel încât fiecare strat de mai sus „explică,” face logic posibil și necesar pe cel care urmează direct – prin acesta la fel de bine întreg corpul de straturi ce au mai rămas, până jos la fundament, până în miezul problemei. Ultimul este „experiență” în adevăratul și strictul sens al cuvântului – ceea ce înseamnă, ceva care este „experimentat,” perceput pasiv, „oferit din exterior” și având un caracter complet irefutabil, un fel de „altul” sau un fel de „limită.” Numai întru schema straturilor secundare există loc și înțeles pentru problema dovezii cognitive, problema evaluării cognitive, cea a „adevărului.” Pentru că „experiența” nu este însă cunoaștere și din cauza naturii definite obligatorii – „într-un fel sau altul” – nu permite „evaluări” ca și o relație alternativă. Întreaga problemă cognitivă este posibilă numai fiindcă ceva este „dat.” *Daturile necesită interpretare* – acesta este un fapt primar și o cerință a cunoașterii. Prin ele însele daturile nu explică și nu sistematizează nimic deoarece ele sunt cu adevărat „primare” și nu presupun nimic care să le urmeze. Mulțumită daturilor, întreaga structură complexă a unui sistem științific se ridică – ele sunt o „condiție negativă” a cunoașterii, într-un anume sens: dacă ele nu ar exista deloc, nu ar mai fi nimic să discutăm; dacă ele ar fi de o natură diferită, atunci întreaga structură ar trebui să fie replănuită. Daturile singure nu sunt suficiente cunoașterii și ele nu intră în corpul cunoașterii înseși. Într-un sistem de cunoaștere nu vom fi capabili să ajungem la „percepții”: știința cunoaște aceste daturi prin forma judecăților. În contextul problemei „adevărului” daturile pot fi introduse, dar ar fi lipsit de orice sens să le punem în legătură cu „ceea ce este oferit.”

2. „Experiența” cuprinde tot ceea ce ne este „oferit” simplu și direct. Calea prin care „prima” legătură a „oferirii” a venit în existență nu poate fi determinată. „Experiența” predă toate întrebările și răspunsurile și este prima care le face posibile. „Experiența” este luată în același fel în care este „oferită” – aici ne-am implicat într-un stadiu „al lipsei de condiție.” Totuși avem de a face cu lipsa de condiție a factorilor goi și nu cu absolutul necesității conceptuale. Pe temeiul exact al acestei lipse de condiționalități a experienței, există ceva ieșit afară din gândirea locală, ceva care îi este străin, ceva care rezultă în „mirare” – este tocmai începutul meditației filosofice. „Oferirea” nu este „existență.” Momentul „inevitabilității ontologice” lipsește. Este tocmai acel moment care este prezent întotdeauna în toate

⁴¹ Cu scopul de a fi succint am ales să omit problema construcției metodologice a „științei duhului” deoarece ea poate fi examinată pe cont propriu. Considerațiile dezvoltate în acest text se pot pune în practică fără problema interpretării istorice și atunci va deveni clar că prin studierea istoriei nu descoperim „ce era,” ci doar „ghicim” ipotetic ce poate și ce ar fi trebuit „să fie” – ceea ce înseamnă, cam cum ar trebui să concepem trecutul.

concepțiile existenței. Acest semn particular, într-un anume sens, nu este „dat.” Actul experienței inițiale nu implică necesar că „lucrurile nu pot fi altcumva.” Acest semn este introdus dogmatic dintr-o parte, atunci când fenomenologia cogniției este începută cu afirmația că *existența* este „oferită,” ceva care există în și prin sine la fel de bine ca și *prin sine, causa sui*. În acest moment se cuvine să vorbim de „existență.” Cunoașterea *vine* în viață din ea dar nu răsare din ea.

3. „Experiența” este mai largă decât „percepția senzorială.” „Percepția directă” (sau mai bine spus – „percepția oferită direct”) precede chiar distincția între „subiectiv” și „obiectiv,” între „senzorial” și „ideal” care-și asumă un înțeles numai într-un sistem de cunoaștere „explicativ.” Nu numai lucrurile „spațiale și temporale” sunt oferite ci și formele spațiului geometric ideal, nu numai „lucrurile” ci și „relațiile.” „Experiența” este organizată chiar de la început. Această stabilitate „intuitivă” nu coincide cu stabilitatea logică oferită de includerea într-un sistem și de formula clasică *per genus proximum et differentiam specificam*.⁴² O frază de „imagini” vagi precede întotdeauna un „concept” definit logic – aceste imagini sunt deja conceptuale și nu sunt vizuale. Mai mult decât atât acest concept stă numai în legătură cu gândirea și nu este un vag „absolut.” Aceste imagini primare posedă o anumită stabilitate pur și simplu fiindcă ele sunt realizate în formele lor prezente și nu într-unele altele. Acum sunt materiale haotice, brute așteptându-și o formulare inițială de undeva din afară identică cu produsele lui Kant sau materia „non-reală” a lui Platon. Dacă daturile ar fi în întregime fără de formă și „ordinea dată” ar avea o origine secundară, atunci problema experienței ar fi în întregime o taină fără de soluție. Așa este situația de fapt a propozițiilor în sistemele dualismului gnoseologic care opun „forma” și „materia,” „relația” și „factorii,” ca două domenii în întregime eterogene care pot fi combinate și plasate în corespondență doar din cauza unei armonii misterioase.

Nu tot dualismul gnoseologic are o astfel de natură. Un concept teoretic cognitiv pe care îl dezvoltăm este dualist, dar nu este vorba de un dualism al „formei” și „substanței.” Este dualitatea „cunoașterii” și „obiectului” care stă în miezul relației cognitive. Daturile nu au nici un fel de stratificare și stabilitatea nu este ceva „introdus,” ci este mai mult un fel de fapt primar. Când contemplăm un obiect izolat – indiferent dacă este un obiect creat la nivel senzorial sau o imagine a imaginației creative – putem cuprinde particularitățile individuale și suntem în poziția de a le „recunoaște,” semnalizându-le dintr-un grup de alte obiecte. În general nu numai că nu suntem conștienți că facem acest lucru dar nici măcar nu suntem într-o poziție de a fi conștienți de ele. Evident această stabilitate „directă” și „intuitivă” nu este egală în nici un fel cu cea pe care o primește un obiect în timpul procesului de comparație. Este vorba de analiză și așa mai departe urmează includerii unei serii de obiecte analoage și „omogene” lor ca și „indivizi” ai unei anumite clase, ce pot fi distinși din alte elemente co-apartinătoare grupului prin prezență, respectiv absența anumitor semne. Pentru a distinge între obiecte nu este necesar să mergem dincolo de limitele „experienței.” Cu scopul de a arăta și „explica” acest proces de distingere, pentru a înlocui acest proces „vag” al unui stadiu intuitiv al conștiinței cu unul care este logic și clar, trebuie să ne ridicăm dincolo de „daturi” și să intrăm într-o altă sferă, domeniul cunoașterii. Acest lucru este o tranziție, substituția simbolică a noului obiect, iar nu transformarea unuia vechi prin niște elemente suplimentare adaptate tainic. Fără de „vaga” intuiție a lungimii, toate reflecțiile geometrice ar fi imposibile.

⁴² Conceptul de aici a fost formulat mai înainte ca autorul să fie familiarizat cu adevăratele lucrări filosofice de mai târziu ale lui G. Drisha de ale căror puncte de vedere se apropie foarte mult ca și cum ar coincide cu ele în întregime. În acest moment mă refer la distincția lui Drisha între obiectele „directe” și „indirecte” și la teza sa fundamentală cu privire la „oferirea primară” a „ordinii.” În viitorul apropiat intenționez să vorbesc în detaliu despre acest subtil sistem filosofic.

Intuiția singură nu este suficientă. Formele logice sunt înlocuite de simboluri logice care – după cum poate fi arătat destul de ușor – nu reprezintă întru ele o refacere a desemnațiilor vizuale și nu fac nici un apel *ad oculos*. Ele sunt surde față de sensibilitatea noastră. Evident că imaginile grafice de circumferință – elipsele, prismele și așa mai departe – și ecuațiile corespunzătoare din geometria analitică se leagă de planuri diferite și incomensurabile. Obiectele definite de ele nu sunt identice ele doar permițând o „substituție” mutuală din cauza unei corespundeze definite condițional. Același lucru trebuie spus despre domeniul „numerelor.”

4. Experiența nu este dată într-un stadiu automat haotic al lipsei de percepție ci ca și o „varietate regulatoare”: relațiile sunt oferite inițial. Acestea sunt relații „intuitive” – ele nu sunt stabilite de gândire. Lungimea ne este oferită, dar nu un spațiu omogen cu trei dimensiuni. Ne sunt oferite o serie de imagini vizuale, dar nu ne este oferită o imagine a „obiectelor.” Universul și „lucrurile” din el sunt deja o „construcție” logică ce apare de cealaltă parte a „experienței pure.” Simbolurile logice „reprezintă” cumva experiența. În primul rând aceasta nu este o relație a asemănării vizuale sau un „indiciu”; în al doilea rând, nu este o relație care are numai un înțeles. În primul rând, imaginile logice substituite pentru cele oferite nu ar trebui să le reproducă la nivel vizual (să le sugereze) – într-adevăr acest lucru este imposibil în lumina naturii eterogene a planurilor implicate. O melodie, „dată” de un compozitor, conține o bogăție nemaiîntâlnită de conexii și interrelații interne; dar această ordine acustică nestructurată nu se aseamănă cu ordinea logică ce se găsește în principiile armoniei și contrapunctului și care face posibilă „notația muzicală” a acestei melodii în terminologia unui sistem convențional de semne. Aici nu există o legătură „naturală” primară – această legătură este formată, este „artificială,” arbitrară. În al doilea rând, transpunerea simbolică a unei ordinii în alta nu este subiectul nici a „obligațiunii” actuale și nici a logicii necesității. Același sistem de simboluri poate reprezenta diferite sfere de date și vice versa, semne diferite pot „corespunde” simbolic acelorași date, depinzând de același set de date, depinzând de aceleași principii ale schematizării care au fost acceptate deja.

5. Cunoașterea începe cu „judecarea percepției” – acesta este cel mai profund strat al unui profil constructiv, unul care stă direct în inima „experienței.” Odată cu judecata percepției începe cultivarea interpretativă a datelor. Acest proces constă în a înlocui simbolic imagini intuitive cu concepte. Vom examina un exemplu simplu, ca „acesta este un stilou.” Mai întâi de toate îi atribui acestui obiect o anumită „constantă” și consider intuitiv un corp desemnat de impresii vizuale ca și o „unitate” demarcată. În al doilea rând, mă refer nu numai la „acesta,” obiectul contemplației vizuale, ci deasemenea „acestuia,” corpul precis al acestor calități și relații și toate corpurile de acest gen. În alte cuvinte, eu implic că tot ceea ce arată ca acesta eu îl voi numi stilou și voi desemna acest obiect particular prin acest „nume” cât se poate de sigur fiindcă arată în acest fel. În al treilea rând, în concordanță implic că oricine care consideră acest obiect va face același fel de judecată. În al patrulea rând – și aceasta este ceea ce cuprinde semnificația judecății – îi atribui formei logice fixe (adică una desemnată de semne) semnificația unui simbol – a unui semn care prezice o „experiență” subsecventă și *implicit* anticipează judecățile subsecvente ale percepției care trebuie validate sub condiții definite „strict.” Judecata „acesta este un stilou” este o cale mai scurtă de a exprima următoarele: dacă îl iau în mâini și trasez o linie de-a lungul unei coli de hârtie de undeva din afară, atunci „acest” stilou va lăsa un semn colorat și așa mai departe. Scopul și caracterul unor astfel de preziceri ar putea fi diferit, dar întotdeauna este ceva prezis: judecățile ar fi lipsite de sens. „Înțelesul unei judecăți” și „înțelesul termenilor” unei judecăți nu sunt identici. „Sensul judecății” este creat de „prevedere” – ceea ce înseamnă, de sinteza a două forme care sunt definite identic (într-un sens logic). În toate judecățile se stabilește o sinteză logică a

formelor nedefinite – adică, existența unui sistem logic organizator al lor, pe care simbolistii logici englezi l-au numit „discursul universal.” Judecățile percepției sunt posibile, din câte se pare, atâta vreme cât simbolurile au fost deja stabilite și cărora le putem lega formele date: le putem „numii” le putem interpreta și desemna prin simboluri specifice. Am ajuns la problema „definițiilor.”

6. În esență „definițiile” sunt judecăți autentice de numire. În ele, unui nume – adică un semn senzorial – îi este oferită o formă logică particulară, astfel încât forma judecății devine fixă și este indicat corpul judecăților care trebuie pus în practică tuturor obiectelor aduse sub un simbol particular (co-semnificat). În general toate definițiile sunt arbitrare. Definițiile sunt grade diferite ale arbitralității, depinzând sau nu de simbolurile ce sunt legate direct de „experiență” sau prin meditație. O judecată extrem de simplă de tipul „acesta este cutare și cutare” asumă înțelesul determinat al unei forme vorbite. Aș mai putea numi „acest” lucru un stilou, o pisică și așa mai departe atunci când este „știut” (stabilit, fixat) „ce” este un stilou sau ce este o pisică (*quiditas*). Definițiile nu sunt judecăți în sensul strict al cuvântului din moment ce ele nu implică sinteza, prezicerea, interpretarea. Ele preced orice tip de prezicere. Definițiile nu au înțeles, doar conținut. Ele formează un anumit țesut ideal de forme logice, care în judecățile reale primesc un înțeles – în special, sensul unui simbol în legătură cu „experiența” – și devin propria lor „interpretare.” În acest moment se ridică problema „adevărului” și cea a „falsului.” Aceste concepte nu sunt aplicabile definițiilor – simbolurile, ca și nimic altceva decât forme fixe stau afară din această distincție care are doar dreptul de a exista odată ce „interpretarea” începe.

7. Descrierea „adevărului” (respectiv a falsității) se leagă de conceptul de „simboluri.” Înlocuirea unei imagini senzoriale cu o schemă logică formează subiectul judecății; în judecată simbolul, înțelesul simbolic este împărțit acestui subiect – adică, înțelesului unei preziceri specifice. Succesul oricărei interpretări, împlinirea prezentă sau împlinirea potențială a oricărei preziceri este criteriul pentru determinarea propriului „adevăr.” Dacă prezicerile nu au împlinite sau dacă nu sunt împlinibile, atunci judecata este categoric falsă. Orice nume prevede o serie de consecințe care urmează dacă numirea a fost corect îndeplinită. În alte cuvinte, orice sistematizare desemnează un segment al experienței. Dacă „aceasta este o pisică,” atunci ea va zgâria și mieuna când vei încerca să o prinzi. Dacă acest lucru nu se întâmplă, evident că nu este o pisică – am folosit un simbol „lipsit de succes”, un semn nepotrivit care nu corespunde experienței. Numai în acest fel sunt respinse halucinațiile. Când spun că „bunicul meu stă acolo în colț,” anticipez că va fi posibil să-l ating, că voi fi capabil să încep o conversație cu el și așa mai departe – și acest lucru nu este posibil doar pentru mine ci și pentru oricine altcineva. Faptul că această prezicere nu poate fi demonstrată că am făcut o greșeală, că acest lucru este doar o fabricație a imaginației mele este probabil. Împlinirea, respectiv capacitatea de împlinire a predicțiilor înlocuiește „experiența” cu un astfel de model și ne permite să fim orientați de gândire întru schema acestui model. Nu doar „viziunile științifice despre lume” ci și cele „naive” sunt exemple ale acestui gen de scheme date de substituție, potrivirea căreia este afirmată și reîntărită de realizarea repetată a „predicțiilor.” În aceste condiții, pierdem din vedere total faptul că a avut loc o substituție și practic vorbim de o datorie realizabilă în întregime de a elibera „experiența pură” de toate urmele interpretării simbolice. Disputa dintre „empiriciști” și „nativiști” are un sens gnoseologic: „dată” sau „construită.” Disputa nu este soluționabilă dacă punem întrebarea maximalistic: este oare totul oferit sau construit. În realitate, problema privește ceea ce este „construit” la nivel definitiv într-o „viziune despre lume” obișnuită. Problema este asociată conceptual cu un „dat” inițial.

8. Poziția „naivă” nu este unică. „Adevărul” ei constă în faptul că ne face capabili să ne direcționăm logic în spre lumea experienței – logic, din moment ce vorbim aici despre „fapte” și nu despre judecăți. Nu ne interesează dacă această poziție este folosibilă biologic și psihologic, nu ne interesează dacă această adaptare psiho-fizică a speciilor individuale sau a mediului înconjurător viu. Ceea ce ne interesează este să asamblăm materialul conceptual „dat” într-un sistem logic de legătură și deductiv la nivel practic. Prin urmare, „relativitatea” adevărului din folosința cuvântului nostru nu semnifică nici dependența de percepție pe structura organelor noastre senzoriale sau pe caracterul hazardat a ceea ce vedem și nici „definitudinea” cunoașterii prin conținutul mediului înconjurător sau prin tradiția istorică și nici limitarea generală a cunoașterii prin condițiile empirice. Prin „relativitate” înțelegem doar acea evaluare cognitivă a unei judecăți care propune o altă judecată, în relație cu care evaluarea este produsă și are forță (semnificație) – în alte cuvinte, ceea ce vrem să spunem este că toate judecățile sunt doar o parte care descinde dintr-o anumită perioadă condițională, una care sugerează inevitabil o perioadă corespunzătoare ascendentă. Problema „adevărului” este practicabilă nu doar corpului de judecăți inter-legate. Avem prin urmare ocazia să mergem la sursa axiomei, unde problema adevărului își pierde sensul dacă nu începem într-un sens retrospectiv. Rămânem în sfera gândirii. Numim prin urmare punctul nostru de vedere relativism logic și facem o distincție fină între el și relativismul naturalist care a fost personificat istoric în timpurile antice de sofistii atenieni și de sceptici, în timpurile moderne de empiriciști englezi, de „pozitivism,” de empiriocriticismul contemporan, pragmatism și așa mai departe. Aici putem vedea o „transformare de un alt fel de tip” [grec] care nu se conformează legilor naturale, o complicare a problemei logice prin elemente străine: cogniția este văzută ca și un „eveniment” natural sau ca și un proces inerent care este inclus în seriile cauză-efect și explicat pe baza lor. Atâta vreme cât are loc o repetată *petitio principii*, nu există loc pentru o investigație primară (și în acest caz, „lipsită de premise”), autonomă și gnoseologică. Analiza cunoașterii de mai sus este fundamental diferită de o astfel de „analiză psihologică.” Analizăm fenomenologic cunoașterea ca și un domeniu ideal particular, nu ca și un fapt și nici ca și un fenomen al naturii. Mai mult decât atât, descoperim aici relativitatea nu a faptelor ci a principiului logic. „Als Ob”-ul nostru este lipsit de orice urmă naturalistă – el semnifică doar interrelațiile logice ale conceptelor și judecăților.

9. Cauza primă și fundamentală a „relativității” cunoașterii constă în faptul că experiența este incompletă. Nu există fundamente solide pentru a menține experiența „noastră” care este neconditională și neschimbătoare și într-adevăr astfel de fundamente nu vor exista niciodată – ele nici nu ar fi existat în eventualitatea că nu s-ar fi schimbat experiența istorică, din moment ce posibilitatea schimbării este exclusă logic. Experiența schimbătoare ne-a fost oferită – iată proprietatea primară a ceea ce este „dat”. Ea se schimbă fără să ne mutăm într-o direcție specifică – prin intermediul mutațiilor, într-un anume sens. Pentru acest motiv nu există justificare pentru conferirea valorii absolutului într-un model ideal, indiferent cât ar fi de funcțional istoric și stabil: nici o cantitate a justificărilor confirmate – indiferent cât de largi – nu are o putere de transformare a probabilității într-o certitudine. Absoluturile sunt inaccesibile oricărei serii de teorii relative acumulate, chiar dacă ele sunt potențial finit progresive. Cunoașterea semnificativă este *transfinitum* în legătură cu cunoașterea deductivă logic – un fel de „alef” kantorian.

În acest sens încercările recente – ca o „justificare în și prin sine” strictă – făcute de absolutismul gnoseologic sunt de obicei neobișnuit de semnificative – mă refer mai întâi și mai mult decât orice la strălucitul criticism al „psihanaliștilor” care a fost dezvoltat în special de Hrusel în primul volum de la *Investigații Logice*. Hrusel își concentrează atenția pe stabilirea existenței unui obiect absolut, un obiect care este indivizibil, etern și neschimbător – într-o

limitele stabilite de adresa intențională a acestuia. Cunoașterea în sine devine un absolut. Această concluzie este în întregime adevărată: absolutismul obiectului cunoașterii este „condiția” pentru absolutismul cunoașterii. Din punctul nostru de vedere, cunoașterea este relativă atâta vreme cât este direcționată în spre un „dat.” Nu este o problemă a unui „dat” care este fluid sau a unui pandinamism heraclitian, ci al unui dat, unul format definitiv și care nu este inconceptibil logic. Experiența este „necondițională” în înțelesul că putem vorbi de stabilitatea a ceea ce este „dat” – este precis „în acest fel și în nici un alt fel.” Chiar dacă am descoperii o sursă axiomatică singură și unică, totuși nu am fi obținut „lipsa de condiție.” Pentru ca acest lucru să aibă loc, „necesitatea” unei ordini a lumii speciale ar fi trebuit să fie dovedită.

În acest fapt constă fondarea deducțiilor ontologice folosite de idealiștii germani pentru a-și justifica absolutismul lor cognitiv: apodicticitatea cunoașterii poate fi arătată prin simpla deducție a întregii existențe concrete dintr-un Absolut ca și unică opțiune. Gândirea care avansează în acest sens se bazează pe un „final mort” și rămâne încurcată într-o antinomie fără de ieșire. Dacă „obiectul” cunoașterii este necondițional în întregime și suficient prin sine ele ne fiind oferit sau desemnat nimănui – la fel cum a insistat și Hrussel – atunci cunoașterea pretutindeni în istorie își pierde valoare ca și o relație obiect-subiect fiind imposibilă în întregime la fel ca și procesul adevărat al cogniției realizat de indivizi. Este prin urmare în întregime neclar cum un subiect ajunge atât de dens și închis. În esență, „anti-psihanaliza” este analoagă deismului, care unește Absolutul cu sine și astfel se rezolvă pe sine în scepticism. „Anti-psihanalistul” poate fi mântuit de pericolul scepticismului doar dacă își modifică propria teză și o limitează cu exigențele schimbării sferei „experienței” – acest lucru este de fapt ceea ce a făcut Hrussel prin tranziția către „fenomenologia pură.” Orișicum, în acest caz se repetă problema necesității necondiționale a obiectului contemplat. Datul lumii eidetice în și prin sine este cât se poate de puțin condițională la fel cum este și datul lumii empirice – în special dacă „lumea ideilor” nu este remutată din fenomene ca și o lume care este în întregime „alta”, dar în schimb se presupune că ea stă la fundament, la rădăcina înțelegerii ei intelectuale. În acest caz, este vorba de esența aceleiași lumi și inevitabilitatea ei poate fi postulată fără nici o dovadă. Acest lucru nu înseamnă că esența acestei lumi „este” („afară”) în altă lume. Prin urmare „adevărul” lumii date este prin natură *une vérité*, antiteza căreia este inadmisibilă (logic).

La polul opus ne găsim la un capăt mort. Dohetismul acosmic izvorât dintr-un absolutism izolat poate fi evitat prin interpretarea „concretului” ca și un efect necesar inevitabil al bazei absolute. Este tocmai ce au făcut Schelling și Hegel. Sub aceste condiții cunoașterea este reintegrată întru „existență” ca și una – deși una înaltă – a fazelor formării obiectului, a discernerii de sine și realizării de sine a existenței. Atunci ea nu devine un absolut, dar încetează a mai fi cunoaștere, relația subiectului cu obiectul, cunoașterea de sine a bazei Absolute a lumii. Astfel, necesitatea necondițională a cunoașterii este contradictorie la nivel intern: acest lucru nu este nici din pricina faptului că cunoașterea este imposibilă și subiecții nu ajung prin urmare obiectul sau fiindcă subiectul se dizolvă într-un obiect. În ambele cazuri gnoseologia este absorbită de ontologia dogmatică. Rădăcina tuturor acestor antinomii constă în „datul” pentru „existență.”

10. A doua cauză a „relativității” cunoașterii constă în natura formală a gândirii. „Sursa axiomelor” de la baza tuturor cunoștințelor poate fi evidențiată ca fiind „condiția posibilității cunoașterii.” Această sursă este pusă sub restricție de „legile logice ale gândirii” și de câteva situații formale care luate împreună nu reprezintă nimic altceva decât o definiție a obiectului gândirii și a sistemelor logice în general. Extensia subsecventă limitelor acestei surse axiomatică este în întregime arbitrară din moment ce toate conceptele (substanțiale)

materiale și categoriile propun un dat experimental specific (de un anumit gen) și nu pot fi deduse a priori din conceptul „gândirii în general,” respectiv „existența în general” și nici transformate într-o „idee inerentă” care nu stă în legătură cu experiența. Mai mult decât atât, toate propozițiile logice posedă formal o valoare apodictică în domeniul gândirii, aceasta nu din cauza lipsei lor de condiție calitativă ci din cauza faptului că ele sunt „principii formative ale gândirii” – definiția lor, vorbind la modul general. Este posibil să le respingem în actualitate, deși negându-le (sau pur și simplu nerecunoscându-le) ar fi ceva care nu se poate concepe. Această calitate este precis cea care le este caracteristică: orice judecată empirică poate fi înlocuită (logic) de alta, un conținut diferit în întregime și negația lasă loc pentru alte judecăți. Negarea logicii formale sparge orice gândire. Dacă „dorim” să gândim, dacă încercăm să construim un anumit sistem al cunoașterii, chiar prin acest act luăm postulatele ca și o bază nealterabilă. Gândirea prin sine nu este fenomen necondițional – este doar un fapt sau o problemă pe care suntem liberi să o ridicăm sau nu, depinzând de dorința noastră. Înaintea noastră stă lumea ca și o enigmă eternă. Putem să contemplăm întru ea toată frumusețea ei „fără nici o părtinire”; putem să o facem subiectul unei evaluări estetice intuitive – toate acestea stau afară din domeniul gândirii logice, afară din categoria Logosului cognitiv, afară din „da” sau „nu.” Este prin urmare posibilă o „coincidență a contradicțiilor.” Acționăm în domeniul „gândirii” și ne subjugăm pe noi înșine obligațiilor logice formale doar în facerea „datului” obiectului explicării, doar apropiu-ne de el prin problema cogniției cu scopul de a face experiența clară pentru intelect. Când sunt desemnate și realizate „legile logicii” au o semnificație absolută doar într-un sistem de cunoaștere. Dar atunci, cunoașterea nu ar mai putea exista.

11. Analiza gnoseologică se bazează pe aceste condiții generale. Aici avem de a face cu probleme ontologice. Devine evident că concentrarea gândirii filosofice a ajuns la punctul maxim. Idealul cognitiv pune în lumină înțelesul pre-cognitiv și primar al omului. Ar putea fluctua între polii „necesității” și cei ai „libertății.” Fie că experiența naturală cu „daturile” ei și gândirea cu disponibilitatea directă a omului sunt înălțate la stadiul unei valori necondiționale – care, oricum, în și prin sine ele nu o posedă; sau fie că ele sunt „luate” cum sunt date – ca și factori goi. Acesta este un act profund religios al voinței intelectuale înțeleghătoare. În primul caz, lumea este descoperită într-o armonie pre-stabilită, în al doilea caz al libertății. În al doilea rând, limitele experienței sunt extinse la tot ceea ce este afară din lume și care au apărut înaintea ei, la lipsa de condiționalitate originală a Existenței Dumnezeiești, *ex mera voluntate* – ca și un miracol, nu ca și un act obligatoriu al expunerii de sine sau ca și o emanație ce presupune o existență finită – o creatură, o „creație” [grec]. Analiza acestor probleme metafizice nu intră în datoria noastră. Am încercat să le tratăm printr-o analiză pur fenomenologică și să demonstrăm în terminologia structurii ceea ce este și ceea ce nu este.

*Tradusă din rusă de
Catherine Boyle*

FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE VIZIUNII DESPRE ARTĂ A LUI SOLJENIȚÂN

Înainte de 1972 scrierile lui Soljenițân descopereau un model consistent a punctelor sale de vedere cu privire la artă. Totuși ar fi dificil să vorbim sigur despre „filosofia artei” a lui Soljenițân din moment ce o mare parte din afirmațiile lui erau implementate în afirmațiile caracterelor sale ficționale. Odată cu publicarea Conferinței Nobel în 1972 viziunea despre artă a lui Soljenițân a devenit lipsită de ambiguitate și explicită.

Scopul esențial al prezentului articol este să examineze aceste puncte de vedere și să le arate rădăcinile filosofice și implicațiile lor teoretice. Acest articol aruncă o privire scurtă asupra atitudinii lui Soljenițân față de realismul socialist și asupra viziunii rolului social al artistului. În cele din urmă – dar cel mai important – analizează fundamentele filosofice ale valorii și viziunii despre artă a lui Soljenițân.

I.

În scrierile lui Soljenițân există o condamnare aproape totală atât a teoriei cât și a practicii realismului socialist, care a prescris dogma la nivel oficial și care îi cere unui artist „un portret adevărat, concret și istoric al realității în dezvoltarea sa revoluționară.”⁴³ Conform acestei doctrine, un artist trebuie să portretizeze chiar acea „realitate” care nu contrazice „ortodoxia ideologică” fiindcă el trebuie să portretizeze „realitatea” așa cum va fi aceasta în viitor.⁴⁴

Ceea ce are de obiectat Soljenițân acestui realism socialist este cât se poate de clar. El se opune criteriului literar al cenzurii „ortodoxiei ideologice”⁴⁵ și respinge principiul teologic că

⁴³ Aceasta este definiția Primului Congres al Scriitorilor Sovietici din 1934. Citat din W. N. Vickery, *Cultul optimismului* (Bloomington: Editura Universității din Indiana, 1963), p. 70.

⁴⁴ Distincția dintre „realitatea” prezentă [byt] și certitudinea asumată a „realității” socialiste pătrunzătoare în viitor [bytie] a rămas un principiu în teoria literară sovietică din anii '20. A se vedea Robert Maguire, *Solul roșu virgin: literatura sovietică în anii lui '20* (Princeton: Editura Universității din Princeton, 1968), pp. 188-259.

⁴⁵ A se vedea răspunsul lui Demka dat lui Avieta din *Pavilionul canceroșilor*, cap. 21; p. 284 (traducere de N. Bethell și D. Burg [New York: Batam edition, 1969], p. 281). La întâlnirea secției de prozatori ai Organizației Scriitorilor din Moscova pe data de 17 noiembrie 1966 Soljenițân a comentat despre apărarea realismului socialist a lui Avieta Rusanov: „Am adoptat aici un mecanism nepermis – nu există în secțiunea despre Avieta un singur cuvânt de al meu – fiindcă ea folosește cuvinte vorbite în ultimii șaisprezece ani folosite de cei mai importanți dintre scriitorii și criticii noștri literari...da este fără nici o îndoială o farsă însă nu este o farsă care îmi aparține.” (Citat din Leopold Labedz, ed., *Soljenițân o înregistrare documentară* [New York: Harper & Row, 1971], p. 78f).

un artist trebuie să portretizeze plantele germinare ale viitorului,⁴⁶ acelui „mâine minunat”⁴⁷ deja asumat. S-a dovedit că doctrinele socialiste au un efect dăunător pentru înțelegerea corectă a tradiției literare rusești; Dostoevski de exemplu este redus la nivelul unui scriitor lipsit de semnificație și necunoscut.⁴⁸ În romanele lui Soljenițan punctele de vedere literare prezentate oficial sunt portretizate ca fiind insipide, lipsite de viață și ridicole ca și un fel de distorsiune a realității și adevărului și ca și o forță aflată sub presiunea conștiinței.⁴⁹

În opoziție cu practica realismului socialist din paginile romanelor lui Soljenițan reiese o altă viziune a literaturii. Literatura trebuie „să creeze sentimentele potrivite,”⁵⁰ o frază reminiscentă din teoria artei lui Tolstoi.⁵¹ Literatura nu trebuie numai „să placă inimii”⁵² ci trebuie să și aibă de a face cu problemele ultime ale existenței care „mișcă și cutremură inima umană.”⁵³ În fața Secretariatului Uniunii scriitorilor Sovietici Soljenițan a declarat:

„Datoria unui scriitor este să selecteze mai multe întrebări universale și eterne, [ca de exemplu] tainele inimii și conștiinței omenеști, confruntarea între moarte și viață, biruința asupra tristeților duhovnicești, legile din istoria umanității care au fost născute într-o adâncurile vremurilor imemorabile și aceea voință de a înceta să mai existe numai când soarele încetează să mai strălucească.”⁵⁴

⁴⁶ Vezi răspunsul către Avieta în *Pavilionul canceroșilor*, cap. 21; p. 284.

⁴⁷ Avieta Rusanov explică condescent crezul realismului socialist lui Demka în *Pavilionul canceroșilor*, cap. 21; p. 286. În *Primul Cerc*, Gleb Nerzhin respinge punctul de vedere artistic conform căruia se cere ca arta să devină interesată în a „deveni” realitate. (Vezi *Primul cerc*, cap. 53; traducere de T. P. Whitney [New York: Batam edition, 1969], p. 377. Într-un interviu oferit jurnalistului slovac Pavel Licko, Soljenițan afirmă: „auzim uneori că literatura ar trebui să înfrumusețeze viitorul. Este o falsitate și o justificare a minciunii.” (Labez, *op. cit.*, p. 15).

⁴⁸ Vezi evaluarea Klarei Makaraygin asupra punctelor de vedere literare din lecțiile de școală unde Dostoevski este privit ca și un „necunoscut total.” (*Primul cerc*, cap. 40; p. 273). În scrisoarea sa către al patrulea Congres al Uniunii Scriitorilor Sovietici Soljenițan scria: „chiar și Dostoevski, mândria literaturii lumii, a fost publicat la un anumit moment în țara noastră (încă și astăzi lucrările lui sunt publicate în întregime); el a fost exclus din programa școlară. A fost declarat inacceptabil citirii motiv pentru care este și detestat.” (Labez, *op. cit.*, p. 83).

⁴⁹ Vezi de exemplu, *Pavilionul canceroșilor*, cap. 10; p. 119 și *Primul cerc*, cap. 57; p. 414 și 418.

⁵⁰ Vezi *O zi din viața lui Ivan Denisovici*, p. 94.

⁵¹ Vezi *Ce este arta?* (traducere A. Maude [Londra: Editura Universității din Oxford, 1962], p. 198f). Punctul de vedere al lui Tolstoi că „adevărata artă” trebuie să evoce în om „sentimentele potrivite” este inextricabil legat mai mult de un fel de viziune puritană și restrictivă a religiei și a „percepției religioase.” Această opinie nu este acceptată și de Soljenițan. Tolstoi scria: „arta care transmite sentimente ce curg din percepția religioasă a timpului nostru... ar trebui să fie încunoștințată, pusă mai multă valoare pe ea cu multă stimă și mai presus de orice încurajată...” (p. 234). Tolstoi, care a fost atât de indignat din cauza cenzurii din Rusia („consider [aceasta] ca fiind o instituție imorală și irațională” [p. 65]; „cenzura duhovnicească este una din cele mai ignorante, enervante, stupide și despotice instituții din Rusia” [p. 67]), a ajuns în cele din urmă la o părere care era deasemenea cenzorială. Toată arta care nu se conforma cu criteriile lui Tolstoi a „sentimentelor potrivite” și a „percepției religioase” „ar trebui să fie privită ca o artă de proastă calitate care nu merită să fie încurajată ci scoasă afară, negată și prigonită...” (p. 274). Consemnând explicit cu Platon, Tolstoi scria că orice „om rezonabil și moral” ar prefera să nu mai vadă nici un fel de artă în lume decât într-o lume în care o „anumită” artă bună trebuie să co-existe cu arta rea. (p. 261). Viziunea despre artă a lui Soljenițan nu-l împinge în direcția cenzurii. Într-o scrisoare către cel de al Patrulea Congres al Uniunii Scriitorilor Sovietici Soljenițan scria că „literatura nu se poate dezvolta între categoriile „permise” și între „cele nepermise”, adică despre acest lucru poți scrie despre celălalt lucru nu poți scrie nimic.” (Labeledz, *op. cit.*, p. 84).

⁵² Vezi *Zona cancerului*, cap. 21; p. 283.

⁵³ Vezi *Primul cerc*, cap. 28; p. 194.

⁵⁴ Labeledz, *op. cit.*, p. 121.

Literatura trebuie să fie înrădăcinată în „conștiință” și trebuie să-și asume rolul de „învățător al oamenilor”⁵⁵ și de „învățător al vieții,”⁵⁶ confruntând oamenii cu totalitatea adevărului și a vieții.

Deși nu a acceptat principiile socialismului realist, Soljenițan s-a dedicat solemn pe sine „realismului rus.” Când scriitorul Riurikov la întâlnirea Secretariatului Uniunii Scriitorilor Sovietici pe date de 22 septembrie 1967 a cerut ca Soljenițan să renunțe la titlul de „continuator al realismului rus,”⁵⁷ Soljenițan a replicat: „Punându-mi mâna pe inimă, jur că nu o voi face niciodată.”⁵⁸

„Realism,” un termen cât se poate de aluziv,⁵⁹ este un termen din fericire modificat de cuvântul „rusesc.” Acest lucru ajută în sensul că există cel puțin un anumit fel de acord cu privire la caracteristicile acestei tradiții literare.⁶⁰ Preocuparea lui Soljenițan față de problemele ultime ale existenței, o devotare profesată a adevărului și a justiției sociale, cu empatia pentru suferință, insulte și „nedreptate” sunt cu toate elemente recunoscute ale acestei tradiții. Literatura Rusiei secolului al XIX-lea, mergând mai departe, a avut o predispoziție în spre o catafază morală considerându-se un slujitor și un învățător al societății asumându-și inseparabilitatea dintre artă și viață. Soljenițan se direcționează evident în această direcție.

„Realismul” lui Soljenițan nu se restrânge doar la o prezentare a unei simple realități externe. Există în scrierile sale o dimensiune idealistă, morală și una profetică. Într-o discuție despre natura artei cu artistul Kondrashev- Ivanov din *Primul cerc*, Rubin întreabă: „în alte cuvinte pictorul nu copie pur și simplu?” Este memorabilă replica lui Kondrashev- Ivanov, cel mai probabil un ecou al opiniei proprii a lui Soljenițan:

„Bineînțeles că nu!... la nivel extern trebuie să existe o anumită asemănare... Dar nu este oare iritant să ști că cineva poate vedea și cunoaște realitatea așa cum este ea? În mod special realitatea *duhovnicească*?... Și dacă privind la un model văd ceva mai nobil decât apăsarea ei până acum în viața sa, atunci de ce nu ar trebui să-l portretizez? De ce ar trebui să ajutăm un om să se găsească pe sine și să încerce să fie mai bun. De ce trebuie să-i pervertesc sufletul?... Vă voi spune altceva: este o responsabilitate majoră nu numai să portretizezi ci trebuie portretizată întreaga comunicație umană pentru fiecare dintre noi pentru ca să ajutăm pe toată lumea să descopere ceea ce este cel mai bun în ea.”⁶¹

⁵⁵ Vezi *Primul cerc*, cap. 57; p. 415.

⁵⁶ Vezi *Zona cancerului*, cap. 21; p. 285.

⁵⁷ Labeledz, *op. cit.*, 116

⁵⁸ Labeledz, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁹ Criticii și teoreticienii literari au descoperit un realism mimetic, un realism naturalist, un realism simbolic, un realism romantic, un realism idealist, un realism intuitiv, un realism mitic, un realism anecdotic, un realism grotesc etc. Istoricul literar german Bruno Markwardt a descoperit atât de multe tipuri de realism că, după cum remarcă René Wellek, „ți se învârtă capul de la dansul categoriilor nesângeroase.” (René Wellek, *Concepte ale criticismului* [New Haven: Editura Universității din Yale, 1963], p. 253).

⁶⁰ Vezi Erich Auerbach, *Mimesis*, traducere W. R. Trask (Princeton: Editura Universității din Princeton, 1968), pp. 522-524. Dostoievski și-a distins „realismul” său față de cel al contemporanilor săi. Într-un pasaj binecunoscut el pretinde că a fost un „realist în cel mai înalt sens” mai cu seamă fiindcă a descris „adâncurile sufletului uman.” (Vezi N. Strakhov și O. Miller, *Biografia, pis'ma i zameti iz zapisnoi knizhiki Dostoievskogo* [St. Petersburg, 1883], p. 373. Dostoievski a declarat explicit că el are un punct de vedere cu totul diferit al „realității și realismului” decât îl aveau contemporanii săi, pretinzând că „idealismul său a fost „mai real” decât realismul lor preferat, deoarece realismul său era un „realism fundamental, adevărat.” (Vezi A. S. Dolinin, ed., *Pis'ma*, II [Moscova, 1930], p. 150 și 169).

⁶¹ *Primul cerc*, cap. 53; p. 375f.

Prin acceptarea punctului de vedere că este o „responsabilitate majoră” a artistului să înnobileze această „realitate externă” și să descopere ceea ce este cel mai bun în om, arta primește o datorie inspirată etic, scopul final al căreia fiind să cheme umanitatea să vadă perfecțiunea morală.

II.

În Conferința decernării titlului Nobel Soljenițan întreabă: „ce este atunci această lume crudă, dinamică și explozivă care se terfelește pe marginea prăpastiei distrugerii – care este locul și rostul scriitorului?”⁶² Pentru Soljenițan răspunsul este „evident” și el nu face nimic altceva decât să-și încunoașteze acordul său cu „strălucitele propoziții pe această temă” ale lui Albert Camus.⁶³ Soljenițan declară că nu îi „este rușine să continue această tradiție” a literaturii ruse care susține „conceptul că un scriitor poate face multe printre oamenii săi – și că el trebuie să facă mult.” Pentru Soljenițan nu există nici o cale de scăpare din lumea reală deoarece un artist este mai întâi de orice un membru organic al societății. Arta și viața sunt inseparabile în viziunea lui Soljenițan.⁶⁴ Artistul care nu face nimic altceva decât să lamenteze condiția umană este în esență ipocrit, pentru că – în cuvintele care par că sunt un ecou din *Frații Karamazov* – Soljenițan vede scriitorul ca și un „complice la întregul rău comis în această carte sau de oamenii săi.” „Duhoarea” tuturor relelor acestei societăți și a acestei națiuni se amestecă cu „respirația scriitorului.”

Deși Soljenițan se opune clar principiului *l'art pour l'art*, el respectă libertatea unui artist de a respinge noțiunea că arta trebuie să slujească societatea. Soljenițan scrie plin de o ironie serioasă: „nu vom călca *dreptul* unui artist de a exprima nimic mai mult decât experiențele lui personale și observațiile sale timp în care el s-ar putea să treacă cu vederea tot ceea ce se petrece în restul lumii.”⁶⁵ Insistând, oricum, că și el are libertatea și dreptul de a încerca să cutremure astfel de artiști dintr-un subiectivism centrat pe sine la o întâlnire cu realitatea totală, Soljenițan scrie: „nu-i vom crea nici o *obligație* scriitorului,”⁶⁶ dar cu siguranță ne este permis să-i reproșăm, să-l implorăm, să-l invocăm sau să-l indicăm.”

⁶² Toate citatele din Conferința Nobel a lui Soljenițan sunt luate din traducerea lui Alexis Klimioff apărută în *Soljenițan: eseuri critice și materiale documentare* editate de John B. Dunlop, Richard Haugh, Alexis Klimioff (Northland; 1973 și 1975; Macmillan [Collier Macmillan paperback]; 1975).

⁶³ În cuvântarea de decernare a Premiului Nobel în 1957 Albert Camus a afirmat că un scriitor trebuie să accepte „două datorii care constituie marea bresle sale: slujirea adevărului și slujirea libertății. Această datorie are menirea de a unii cel mai mare posibil număr a oamenilor săi, deoarece arta sa nu trebuie să se compromită cu minciuni și servitudine... Nobilul din îndemânarea noastră va fi întotdeauna înrădăcinat în două obligații care sunt foarte greu de îndeplinit și menținut: refuzul de a minții despre ceva care se știe și rezistența în fața opresiunii.” *Vezi Nobel Conferințele: Literatura 1901-1967*, ed. H Frenz (Amsterdam – London – New York: Elsevier, Fundația Nobel, 1969), p. 525.

⁶⁴ Dostoievski era de aceeași părere. Remarcile sale cu privire la inseparabilitatea artei și a omului în „Domnul – bov și Problema Artei” în *Scrierile ocazionale ale lui Dostoievski*, tr. D. Magarshack (New York: Random House, 1963), p. 135.

⁶⁵ În Conferința sa Nobel Soljenițan își exprimă uimirea că un artist se poate retrage „întru lumi create de sine,” în „sfera unor capricii subiective.” Este dezamăgit că artiștii „predau lumea reală altora” și deplânge faptul că unii artiști se plâng doar despre „cât de lipsită de ajutor este împresurată această umanitate, de cât de superficiali au devenit oamenii și cât de greu este pentru un suflet frumos și rafinat să locuiască în mijlocul lor.

⁶⁶ Dostoievski a scris similar lui în „Domnul – bov și problema artei,” (*Scrieri ocazionale*, p. 96): „repetăm... nimeni nu o poate impune, dacă cineva dorește o dorește cel mai mult atunci când vrea să convingă prin forță și trebuie ținut cont de faptul că prima lege a artei este libertatea inspirației și cea a creației.”

Pentru Soljenițan „marea și binecuvântata caracteristică” a adevăratei arte [*istinnokhudozhestvennoe*] are o misiune atât *educațională* cât și una *profetică*.⁶⁷ Misiunea educațională a artei atât individului cât și națiunii oferă posibilitatea de a dobândii o experiență inaccesibilă într-un alt mod.⁶⁸

Pentru Soljenițan arta nu poate face nimic mai mult decât pur și simplu să informeze societatea. Misiunea sa profetică este să avertizeze umanitatea, să unifice omenirea și să contribuie la o posibilă răscumpărare a omului. În interviul său acordat jurnalistului slovac Pavel Licko, Soljenițan a afirmat că tot ceea ce percepe intuiția artistului ca fiind „calomniator și neliniștitor” trebuie să fie arătat societății.⁶⁹ În Scrisoarea sa către cel de al Patrulea Congres al Scriitorilor Sovietici Soljenițan scria că literatura care „nu avertizează în timp împotriva pericolelor morale și sociale care amenință societatea – o astfel de literatură nu merită numele de literatură; este doar o fațadă.”⁷⁰ Soljenițan vede arta ca revelând adevărul despre trecut și prezent și avertizând societatea despre probleme iminente. În funcția sa profetică, arta poate unifica și răscumpăra umanitatea. Această dimensiune a gândirii lui Soljenițan se leagă cât se poate de clar de fundamentele filosofice ale valorii și viziunii artei.

III.

În misiunea sa arta este profetică și educațională, sursa artei pentru Soljenițan este duhovnicească și mistică, având o origine dumnezeiască. Artă, afirma el în Conferința decernării premiului Nobel, este un „dar” care „respiră întru” artistul „gata-făcut la naștere.” Purtând întotdeauna „marca originii sale,” arta are capacitatea de a ne descoperii o „porțiune din tainica sa lumină lăuntrică” și să „încălzească până și sufletul înghețat și lipsit de soare în spre o experiență duhovnicească de exaltare.” Prin „iraționalitatea artei,” prin întâlnirea mistică a artei cu realitatea, artistul converge „descoperiri care nu pot fi dobândite de

⁶⁷ Soljenițan afirmă că un artist trebuie să se ridice la nivelul „adevăratei arte.” Pentru Soljenițan „adevărata artă” nu este ghidată de considerațiile „pieței” și nici de principiul „relevanței.”

⁶⁸ Pentru Soljenițan doar arta poate depăși „rușinosul obicei al individului de a învăța din propria-i experiență, astfel încât experiența altora trece pe lângă el fără nici un profit.” Doar arta poate face o legătură între prăpastia vieții umane tranzitorii și „natura umană lipsită de timp,” deoarece arta transmite între oameni „întreaga greutate acumulată a unei alte experiențe de viață a ființei”; „o recrează – asemănătoare vieții – experiența altor oameni, astfel încât o putem asimila pentru noi înșine. În *Ce este arta?* Tolstoi a exprimat un punct de vedere similar, reducând experiența propriei sale viziuni a „sentimentelor potrivite.” „... Stă în capacitatea omului să primească expresiile altor sentimente ale oamenilor și să experimenteze aceste sentimente ca ale lui însuși, acesta fiind ceea ce fundamentează activitatea artei.” (p. 121).

⁶⁹ Cităm din versiunea franceză a interviului. A se vedea Georges Nivat și Michel Aucouturier, ediția *Soljénitsyne* (Paris: L’Herne, 1971), p. 117.

⁷⁰ Menținând o balanță între „arta pură” și cea care se implică social, Dostoevski a oferit un exemplu interesant artei neresponsive în „Domnul –bov și problema artei.” „Haideți să ne imaginăm că trăim în secolul al XVIII-lea în Lisabona în ziua în care a avut loc un mare cutremur. Jumătate din locuitorii Lisabonei pier; casele se dărâmă și se fărâmițează... În acea vreme trăia în Lisabona un poet faimos. Dimineața următoare apare în Lisabona *Mercurul*... Un ziar publicat la un astfel de moment creează mulți curioși printre cetățenii nefericiți ai Lisabonei... și dintr-o dată pe pagina principală a ziarului cititorii descoperă un poem ce descrie „șoșoteli, respirația timidă și cântecul unei privighetori,” „strălucirea argintie și freamătele unui pârâu adormit,” „umbrele nocturne”... Nu știu sigur cum ar fi reacționat locuitorii Lisabonei la un astfel de poem dar mie mi se pare că ei l-ar fi omorât pe faimosul lor poet pe loc și acolo în piața orașului și nu fiindcă a scris un poem fără inspirație, ci fiindcă în locul murmurului privighetorii ei au auzit un murmur destul de diferit venit de sub pământ... chiar dacă cetățenii Lisabonei și-au omorât propriul poet, poemul care i-a făcut atât de furioși... ar fi putut fi excelent cu privire la perfecțiunea artistică... Nu era arta cea care trebuie să fie blamată, ci poetul care a abuzat de artă într-un moment când oamenii nu erau într-o dispoziție pentru ea. El a cântat și dansat la sicriul unui om.” (*Scrieri ocazionale*, p. 94f; poemul cu pricina este o cunoscută lirică de Afanasii Fet, un apărător al artei pure.)

gândirea rațională,” permițând omului să cuprindă „inaccesibilul” [*Nedostupnoe*]. Soljenițan crede că acest aspect revelatoriu al artei dimpreună cu „descoperirile sale neprevăzute” este mult prea mistic pentru a fi „în întregime luat în vedere de viziunea despre lume a artistului, prin intenția sau prin munca unor degete nevrednice.”

Viziunea lui Soljenițan despre sursa și valoarea artei se înrădăcinează în cele din urmă în crezul său în Absolut. Într-un text lipsit de ambiguitate din Conferința sa de decernare a Premiului Nobel, Soljenițan afirmă că artistul nu „a creat această lume, nici nu o controlează; *prin urmare nu pot exista îndoieli cu privire la fundamentele ei.*”⁷¹ Pentru Soljenițan lumea este o lume *creată*. Este o lume care nu ar fi putut exista deloc și de aici ea trimite dincolo de sine la sursele ei duhovnicești. Pentru Soljenițan, lumea este în întregime participatorie și necesară, derivându-și valoarea și înțelesul din necreat și etern. Implicit folosirea cuvântului „etern” este un aspect vertical al absolutului transcendent. El crede că este obligația artistului să mențină o balanță între „etern” și „prezent.” Iată ce declara el în interviul său cu Pavel Licko:

„Scriitorul trebuie să mențină o balanță egală între aceste două categorii. Dacă munca sa este atât de ocupată cu prezentul încât autorul își pierde perspectiva punctului de vedere „*sub specie aeternitatis*,” munca sa nu va întârzia să piară. Deasemenea, dacă el acordă mult prea multă atenție eternității el neglijează prezentul, munca sa lipsindu-se de culoare, forță și expresie...”⁷²

Soljenițan nu este un relativist. Este foarte critic la adresa atitudinii secolului al XX-lea care „injectează în sufletele noastre că nu există concepte de durată ale dreptății și binelui valide pentru întreaga umanitate, că toate conceptele de acest gen sunt fluide și de-a pururi schimbătoare...” Soljenițan opune și provoacă un astfel de relativism cu crezul în „natura de nezguduit a bunătății, în natura indivizibilă a adevărului...” Soljenițan sugerează că în miezul realității ultime realitatea există ca și o „tri-unitate a Adevărului, Bunătății și Frumuseții [*eto staroe triedinstvo Istiny, Dobra i Krastoy*].”

După Tolstoi, esteticianul secolului al XVIII-lea Alexandru Gottlieb Baumgarten (1714-1762) a vizualizat „perfectul (Absolutul) ca existând întru „trei forme ale Adevărului, Bunătății, Frumuseții.”⁷³ Clasificându-i ca fiind stupizi pe cei care încearcă „să dovedească că această unire a frumuseții și adevărului este inerentă în chiar esența lucrurilor,” explicit Tolstoi afirmă că „acestei clase aparține uimitoarea teorie a Treimii baumgarteniană: Bunătate, Frumusețe și Adevăr.”⁷⁴ Tolstoi se opune acestui punct de vedere „mistic” al frumuseții care amestecă frumusețea „întru cea mai înaltă perfecțiune, Dumnezeu,” afirmând că acest punct de vedere „mistic” este o „definiție fantastică... fundamentată pe nimic.”⁷⁵

„Cărturarii scriu tratate lungi și înorate despre Frumusețe ca și un membru al Treimii estetice al Bunătății și al Adevărului: *das Schöne, das Wahre, das Gute; le Beau, le Vrai, le Bon* sunt repetate cu litere de o șchioapă de filosofi, esteticieni și de *feuilletonistes*. Toți dintre ei gândesc că atunci când pronunță aceste cuvinte sacrosancte vorbesc despre ceva chiar definit și solid... În realitate aceste cuvinte nu numai că nu au nici un sens definit, dar ne împiedică să conferim orice sens definitiv artei existente.

⁷¹ „Zato: ne im etot mir sozdan, ne im upravliaetsia, *net somnen'ia v ego osnovakh...*” (Italicele mele).

⁷² Vezi Georges Niviat și Michael Aucoutuier, *Soljénitsyne*, p. 117. La întâlnirea secției de proză a organizației scriitorilor din Moscova pe data de 17 septembrie 1966 Soljenițan a afirmat că arta trebuie să fie o corelație între timpul prezent și eternitate.” (Labeledz, *op. cit.*, p. 78).

⁷³ *Ce este arta?*, p. 93. Ideea este bineînțeles atât de veche cât Platon.

⁷⁴ *Ce este arta?*, p. 140.

⁷⁵ *Ce este arta?*, p. 112.

Avem nevoie să scăpăm pentru moment din obișnuința de a considera această Treime a Bunătății, Frumuseții și Adevărului care ne-a fost prezentată de Baumgarten... și de a fi convinși de această natură fantastică în întregime a uniunii într-unul, a trei cuvinte și concepții deferente absolut.”⁷⁶

„Noțiunea de frumusețe,” scria Tolstoi, „nu numai că coincide cu bunătatea, dar este contrară ei; deoarece binele cel mai adesea coincide cu victoria asupra patimilor timp în care frumusețea stă la rădăcina patimilor noastre.”⁷⁷ Tolstoi întreabă: „ce au în comun concepțiile frumuseții și adevărului pe de o parte și a bunătății pe de cealaltă?”

„Frumusețea și adevărul nu numai că sunt concepții echivalente cu bunătatea și nu numai că ele formează o entitate cu bunătatea, dar ele coincid cu acesta... Atențiune și priviți! O conjunctură arbitrară într-unul al acestor trei concepții care sunt... străine una alteia. Ele sunt cele care stau la baza acestei teorii uimitoare [*udivitel'noi teorii*].”⁷⁸

Soljenițan atribuie existența într-o tri-unitate a Adevărului, Bunătății și Frumuseții deoarece el acceptă existența unui „Absolut” sau a „Perfecțiunii.” Unde există perfecțiune adevărul și frumusețea co-există într-o tri-unitate deoarece perfecțiunea implică logic unitatea, o unitate care nu este pur și simplu restrânsă la o unicitate numerică care este mai mult un fel de unitate în pluralitate – pe care însăși idea de unitate o presupune și implică.

Pentru Soljenițan existența Absolutului este evident intuitivă.⁷⁹ În Scrisoare către Trei Studenți Soljenițan s-a apropiat de problema Absolutului dintr-o perspectivă interesantă. Scria că dreptatea este „evident” ... un concept inerent în om, din moment ce nu poate fi trasată de nici o altă sursă.”

„Nu există nimic relativ despre dreptate, la fel cum nu există nimic relativ despre conștiință... Și vă rog să nu-mi spuneți că toată lumea înțelege dreptatea în propriul său fel. Nu!”⁸⁰

Înțelesul din spatele afirmației că dreptatea este „inerentă în om” deoarece aceasta „nu poate fi trasată de nici o sursă” este destul de semnificativă pentru viziunea lui Soljenițan despre valoarea și misiunea profetică a artei. Soljenițan a ajuns la concluzia că din moment ce lumea experienței noastre conține numai imperfecțiunea, baza posibilă pentru conceptul umanității adânc înrădăcinat al intuiției în perfecțiune (dreptate, adevăr, frumusețe, bunătate) este precis existența – la un nivel mai înalt – a perfecțiunii care fundamentează, susține și penetrează lumea noastră a imperfecțiunii și penetrează deasemenea și conștiința lăuntrică.⁸¹

⁷⁶ *Ce este arta?*, p. 141.

⁷⁷ *Ce este arta?*, p. 141. Este remarcabil că Tolstoi poate prezenta bunătatea ca pozitivă și prezentă doar în aspectul negativ, nu pentru bunătatea în sine, ci a atitudinii pervertite a omului față de frumusețe. Adevărul poate fi distorsionat în minciună și bunătatea poate fi deformată într-un rău la fel cum frumusețea poate fi subversivă.

⁷⁸ *Ce este arta?*, p. 142.

⁷⁹ Vezi de exemplu rugăciunea lui Soljenițan publicată în engleză în Michael Bordeaux, ed., *Patriarhul și Profeții* (New York și Washington: Praeger, 1970), p. 344. În *Primul Cerc Stalin* este portretizat ca fiind incapabil să scape de problema Absolutului. „Dintr-o dată s-a oprit. Și acolo sus? Mai sus? El nu avea egali, dar dacă acolo, sus acolo... și el mărșăluia încet încolo și înapoi. Acum și din nou aceeași problemă a plesnit într-o minte a lui Stalin.” (*Primul cerc*, cap. 21; p. 131).

⁸⁰ Labedz, *op. cit.*, p. 125f.

⁸¹ Aparent Soljenițan este de acord cu acest punct de vedere, atât platonice cât și creștin, că este imposibil să ajungi la un concept al unei intuiții a perfecțiunii din simplul fapt al imperfecțiunii. De exemplu, adevărul poate exista fără existența minciunii, timp în care minciuna poate exista doar în relație cu realitatea pozitivă a adevărului care distorsionează și pervertește.

Omul, după cum era, poartă chipul desăvârșirii întru sine deoarece realitatea desăvârșirii există în Absolut. În *Primul cerc* Kondrașev-Ivanov afirmă:

„O ființă umană posedă de la naștere o anumită esență, nucleul, după cum era, al acestei ființe umane. „Eul” său... poartă întru sine un *chip al desăvârșirii*.⁸²

În *Pavilionul canceroșilor* Soljenițan scrie că „înțelesul existenței” este de a păstra „chipul veșniciei nedistorsionat, netulburat și nepervertit.” Cu acest *chip al veșniciei* este născută fiecare persoană [*izobrazhenie vechnosti, zaronennoe kazhdomu*].⁸³

Acest „chip al desăvârșirii” sau „chip al veșniciei,” legătura internă între om și Absolut este fundamentul pentru intuiția Absolutului. El este fundamentarea epistemologiei și teleologiei lui Soljenițan. Referindu-se la o ideologie oficială a epistemologiei marxiste, Kondrașev-Ivanov afirmă în *Primul cerc* că „adevărul se presupune că este rezultatul final al unei investigații îndelungate. Nefiind de acord el afirmă: „dar nu percepem oare noi un fel de adevăr crepuscul înaintea oricărei investigații începute?”⁸⁴ Kondrașev-Ivanov afirmă că omul poate cuprinde adevărul intuitiv.⁸⁵

Acest aspect revelatoriu al epistemologiei este întra-legat cu teleologia lui Soljenițan.⁸⁶ Cu privire la acest aspect portretul pe care îl face Soljenițan lui Stalin este semnificativ din moment ce el încearcă „să-i facă o contribuție de neșters” lingvisticii. „Fiind inspirat el a scris câteva fraze: Suprastructura a fost creată *cu scopul de a...*” Aparent teleologia marxistă a omis scopul real al existenței umane, din moment ce Soljenițan scrie: „și el nu a văzut *îngerul teleologiei medievale* zâmbindu-i peste umăr.”⁸⁷ Unul dintre țelurile existenței umane este pentru Soljenițan o unitate genuină a umanității în Adevăr, Bunătate și Frumusețe. În Conferința sa Nobel, Soljenițan scrie că în ultimele câteva decade „umanitatea a devenit imperceptibil și dintr-o dată unită... umanitatea a devenit una.” Această unitate, oricum, a fost dobândită „nu prin mijloacele unei experiențe dobândite gradual, nu de la ochi...” este mai mult o unitate realizată de „presa și radioul internațional” și este una superficială, externă și fragilă. Nu este vorba de o unitate duhovnicească, organică și liberă a umanității. De fapt, Soljenițan pretinde că această unitate superficială a creat mai mult o viziune divizionară a omului decât una unitivă, contribuind la răspândirea unor „scări de valori” variate care se luptă una cu alta pentru inima omului. Totuși, în conformitate cu Soljenițan, a existat un timp când „era posibil ochiului uman individual să vadă și să accepte o anumită gradație comună a valorilor.” La un anumit moment „ochiul uman individual” știa „ceea ce este crud... ce constituia onestitatea și ce însemna înșelăciunea.” Dar, scrie Soljenițan, „acest secol douăzeci

⁸² *Primul cerc*, Cap. 53; p. 376.

⁸³ *Pavilionul canceroșilor*, cap. 30; p. 428. (Italicele mele).

⁸⁴ *Primul cerc*, cap. 53; p. 376.

⁸⁵ Chiar și la un nivel practic intuiția este cea care ghidează multe din personajele lui Soljenițan, în special în *August 1914*.

⁸⁶ Folosirea repetată a anumitor cuvinte – „privire,” „vedere,” „viziune,” „ochi,” „inimă” – îl leagă pe Soljenițan, probabil inconștient și neintenționat cu acea epistemologie revelatorie atât de comună Occidentului latin pre-scolastic. Acestea îl leagă pe Soljenițan de tradiția epistemologică continuă a creștinismului ortodox. În conformitate cu acest punct de vedere, ființa lăuntrică a omului este iluminată intern de lumina dumnezeiască, permițându-i omului să vadă și să judece trecătorul din perspectiva veșnicului.

⁸⁷ *Primul cerc*, cap. 19; p. 114. (Italicele mele). Evul mediu este portretizat favorabil în alt loc din lucrările lui Soljenițan. Profesoara Ol'da Andozerskaia explică că „dacă se respinge Evul Mediu, istoria Occidentului este în colaps iar restul istoriei moderne devine incomprehensibilă... viața duhovnicească a Evului Mediu este mult mai importantă. Umanitatea nu a cunoscut de atunci și până acum o vreme când a existat o viață atât de duhovnicească care predomina existența materială.” Vezi *August 1914*, traducere. M. Glenny (New York: Farrar, Straus și Giroux, 1972), p. 548f. Vezi *Primul cerc*, cap. 60; p. 442 și cap. 42; p. 297f.

al nostru,” golit de o singură scară a valorilor, „s-a dovedit a fi mai crud decât secolele precedente...” trăim într-o lume care „după ce vede o mlaștină uscată” exclamă: „ce pajiște încântătoare!”

„Cine și cum se vor reconcilia aceste scări de valori?” „Cine îi va oferi umanității un singur sistem de evaluare pentru faptele rele și pentru cele bune...?” Pentru Soljenițan este misiunea profetică a artei să ajute „o umanitate tulburată să-și redescopere adevăratul sine...” Atunci când Soljenițan afirmă realitatea tri-unității Adevărului, Bunătății și Frumuseții el se dedică lor, artei și absolutului, valorilor universale care nu sunt „fluide și permanent schimbătoare” și care sunt „valide pentru umanitatea întreagă” deoarece aceste valori sunt înrădăcinate în unitatea dumnezeiască care este sursa întregii existențe. Tocmai din cauza acestui crez în Absolut Soljenițan este capabil să cheme umanitatea să îmbrățișeze o singură scară a valorilor universale.

„Oferindu-se șase, patru sau chiar două scări de valori nu poate exista o umanitate unificată, o lume unită... Nu am putea reuși să mântuim un pământ, la fel cum un om cu două inimi nu trăiește mult în această lume.”

Dacă tri-unitatea Adevărului, Bunătății și Frumuseții sunt de origine dumnezeiască și dacă lumea creată participă tainic întru lumea duhovnicească necreată a acestei triade, atunci – într-o lume în care Soljenițan vede binele și adevărul batjocorite, călcate în picioare și pur și simplu ignorate – unica șansă a umanității ca întreg pentru a recâștiga valorile pierdute ale adevărului și bunătății este prin taina frumuseții care încă mai atrage umanitatea.⁸⁸ Ca și o reflexie a frumuseții arta are capacitatea de a descoperii adevărul și frumusețea într-o formă vividă și prin urmare să ridice umanitatea la cauza interesului etic:

„dacă oare germinațiile mult prea evidente și mult prea drepte ale Adevărului și Bunătății ar fi zdrobite, tăiate sau nu li s-ar permite să crească atunci probabil că focurile Frumuseții mult prea impulsive incapabile de a fi prezise și permanent surprinzătoare își vor face o cale cu forța și vor absorbe *chiar acea pată*, împlinind prin urmare datoria celor trei?”

Din cauza acestei relații organice cu Frumusețea, „adevărata artă” are posibilitatea de a restaura vederea și valoarea universală a umanității. Un artist nu trebuie să împărtășească imediat crezul lui Soljenițan în Absolut pentru a produce „adevărata artă.” Un artist, dacă este onest și adevărat intuiției sale, descoperă inevitabil acel aspect al realității pe care o descrie. Această revelație este prin urmare o reflecție a Absolutului. Soljenițan crede că datoria profetică a adevăratei arte poate fi recunoscută cel mai bine de artistul care „recunoaște deasupra lui o putere mai înaltă și muncește cu bucurie ca și un umil învățăcel sub raiul lui Dumnezeu.” Soljenițan crede că este dificil pentru un relativist sau solipsist să „structureze un sistem duhovnicesc echilibrat” și de aici arta lor nu reflectă consistent nici „eternul” și „nici „prezentul.” Solipsitul sau relativistul nu reușesc deoarece ei nu descoperă fundamentele existenței.

⁸⁸ În „Domnul –bov și problema artei” Dostoievski scria: „Arta este la fel de mult o necesitate pentru om ca și mâncarea și băutura. Nevoia de frumusețe și creație care o întrupează este inseparabilă și fără de ea omul ar fi refuzat probabil să trăiască în lume. Omul o tânjește, o găsește și acceptă frumusețea *fără nici o condiție* tocmai fiindcă este frumusețe... Frumusețea este prin urmare inerentă întru orice fiindcă este sănătoasă, adică, dintre tot ceea ce are viață fiind o necesitate a organismului uman. Este armonie; ține cu sine nădejdea liniștii; este întruparea idealurilor omului și ale umanității.” (*Scrieri ocazionale*, p. 124f).

„Un artist se imaginează pe sine creatorul unei *lumi duhovnicești autonome*; el găzduiește pe umerii săi actul creării și popularizării lumii, asumându-și o responsabilitate totală pentru ea. Dar el se prăbușește sub această greutate, deoarece nici un geniu muritor nu poate trăi sub ea, la fel cum, în general când *omul care se declară centrul existenței este incapabil să creeze un sistem duhovnicesc echilibrat.*”⁸⁹

Misiunea profetică a artei este de a restaura valorile universale și de a ridica o atmosferă etică în lume, țelul căreia este exprimat destul de convingător de Șulubin în *Pavilionul canceroșilor*.

Trebuie să arătăm lumii o societate în care toate relațiile, principiile fundamentale și legile curg direct din morală și din ea *singură*. Cererile moralei trebuie să determine toate considerațiile: cum trebuie crescuți copiii, cum trebuie condusă munca cu cei care se maturizează și cum trebuie să-și ocupe ei timpul liber. În ceea ce privește cercetarea științifică, trebuie condusă doar acolo unde nu strică moralitatea, mai presus de orice acolo unde nu distruge chiar pe cercetători. Același lucru ar trebui să se aplice polițelor străine. De fiecare dată când se ridică problema frontierelor, nu ar trebui să ne gândim cu cât vom devenii mai bogați sau mai puternici sau ce fel de curs va avea această acțiune asupra noastră ori în ce fel ne va mării prestigiul: ci cât de moral este acest lucru?”⁹⁰

„Adevărata artă” are prin urmare o datorie enormă. Misiunea ei educațională este de a învăța indivizii și națiile. Misiunea sa profetică constă în a avertiza umanitatea de calea sa precară și de a o chema să se întoarcă la valorile universale și absolute. Atunci când Soljenițan citează „enigmatică remarcă” a lui Dostoievski că „frumusețea va mântui lumea [*mir spaset krasota*],”⁹¹ datoria artei pare a primii o altă dimensiune, un scop aproape mesianic. Este oare utopică în cele din urmă viziunea lui Soljenițan? Crede el la modul serios că arta poate și va mântui în cele din urmă lumea? Admițând că remarca lui Dostoevski a fost la un moment dat „o simplă frază,” Soljenițan scrie că precum trecea timpul am ajuns la concluzia că dictonul lui Dostoievski nu a „fost o alunecare a limbii în timp ce vorbea” ci o „profeție,” unul dintre „uimitoarele fulgere introspective ale lui Dostoevski.”

Câteva din afirmațiile din Conferința decernării titlului Nobel tind să susțină interpretarea că Soljenițan gândea serios că arta nu numai că poate *ajuta* umanitatea în bunăstarea ei morală dar poate în cele din urmă câștiga lupta împotriva răului. Scriind că arta și literatura „țin cheia unui miracol,” Soljenițan afirmă: „ni se va spune: ce poate face arta în fața unui atac violent deschis și fără de nici o părere de rău sau de milă?” El răspunde că „violenta nu există și nu poate exista prin sine: este invariabil întralegată de *minciună*. Ele sunt legate în cea mai intimă, cea mai organică și cea mai profundă manieră.” „Minciunile,” scrie el, „pot prevala peste multe din această lume, dar nu pot prevala niciodată împotriva artei.” Acest lucru este dus la maxim atunci când Soljenițan declară într-un duh pur utopic:

⁸⁹ Italicele mele. În „Domnul –bov și problema artei” Dostoievski scria că „arta deviază de la realitate deoarece există poeți cu adevărat nebuni și prozatori care își îngreuiază singuri relațiile cu realitatea.” (*Scrieri ocazionale*, p. 130); „... omul poate devia de la realitatea normală, de la legile naturii pe parcursul vieții; la fel va face odată cu el și arta” (p. 135).

⁹⁰ *Pavilionul canceroșilor*, cap. 31; p. 442. La întâlnirea lui Soljenițan cu Secretariatul Uniunii Scriitorilor Sovietici pe data de 22 septembrie 1967 a fost atacată și denunțată această viziune morală exprimată în *Pavilionul canceroșilor*. Un critic se plângea: „Filosofia socialismului moral nu aparține doar eroului. Se poate vedea cum aceasta este apărată de autor. Acest lucru nu poate fi permis.” (Labeledz, *op. cit.*, p. 115). Un alt critic a fost și mai explicit: „sensul politic și ideologic al socialismului înseamnă negarea marxism-leninismului. Toate aceste lucruri sunt complet inacceptabile, societății noastre și poporului nostru.” (Labeledz, *op. cit.*, p. 119).

⁹¹ Ipolit atribuie aceste cuvinte prințului Mășchin din *Idiotul*, III, 5.

Golătatea violenței va fi expusă concomitent cu dispersia minciunilor – și atunci vârstnica violență va cădea înfrântă.⁹²

În confruntarea cu răul Soljenițan vede o diferență enormă între capacitatea efectivă a „bravului om de rând” și cea a Artistul-profet. Singurul posibil răspuns moral pentru „bravul om de rând” este de a participa la minciuni. „Regula sa: fie ca *acea* să vină întru lume, fie ca ea să aibă o domnie supremă – dar nu prin mine.” Efectivitatea artistului profet este aparent nelimitată.

„Stă întru puterile scriitorilor și artiștilor să facă mult mai mult: să *frângă minciuna!* Deoarece în lupta cu minciuna arta... va triumfa întotdeauna!”

Ultima propoziție din Conferința decernării titlului Nobel pare fără de nici o ambiguitate utopică. Citând proverbul rusesc că „un singur cuvânt al adevărului este mai greu decât lumea întreagă,” Soljenițan declară că „pe o asemenea violare aparentă și fantastică a legilor conservării materiei și energiei se bazează propria mea activitate și chemarea mea către scriitorii lumii.”

Dacă Soljenițan vede în cele din urmă arta ca fiind capabilă să răscumpere lumea, atunci viziunea sa nu este numai o „violare fantastică” a legilor fizicii ci și o violare fantastică a chiar principiilor duhovnicești pe care se bazează și se valorizează viziunea sa asupra artei, o violare a celui mai profund aspect al ontologiei umane – libertatea. Opinia sa ar fi mult mai aproape de speranțele sanguine și utopice ale lui Tolstoi decât de gândirea lui Dostoevski.⁹³

Ar fi nedrept să interpretăm afirmațiile lui Soljenițan pe această temă mult prea literal. Alte afirmații din Conferința decernării titlului Nobel sprijină afirmația că Soljenițan vede arta doar ca o armă puternică cu care se poate purta a bătălie viguroasă împotriva răului. „Nu ar putea atunci arta și literatura,” întreabă el, „să ofere real un sprijin lumii moderne? Crezând că „literatura lumii este deplin capabilă să ajute o umanitate problematică,” Soljenițan îi cheamă pe artiști „să vină și să se alăture bătăliei.”

Cea mai sigură interpretare și una din cele mai consistente cu viața sa personală și cu operele literare este că Soljenițan vede arta ca și o armă puternică care poate *ajuta* da nu poate mântui omenirea. Soljenițan a exagerat unele din expresiile sale cu scopul de a accentua opinia sa: *potențialul profetic al artei*.

Opinia lui Soljenițan despre rău nu este naivă. Este cât se poate de conștient de cele mai adânci dimensiuni ale problemei libertății duhovnicești. Dacă omul este duhovnicește liber, atunci este capabil să „creeze” răul printr-o simplă perversiune a voinței. Atâta vreme cât omul este duhovnicește liber, nu poate exista nici o utopie pământească. Este binecunoscut un exemplu din recunoașterea adâncurilor răului uman care la Soljenițan este pătrunzătoare și dostoevskiană. La finele *Pavilionului canceroșilor* Oleg Kostoglotov vizitează o grădină zoologică și este uimit de „un anunț pus pe una din... cuști.”

⁹² (Italicele mele). În *Ce este arta?* Tolstoi scria ceva similar: „datoria artei este enormă. Prin influența artei reale ... *acea cooperare pacificatoare a omului care este menținută de mijloace externe* – de cazurile noastre de tribunal, poliție, instituțiile de caritate, inspecția fabricilor și așa mai departe – ar trebui să fie obținute de activitatea liberă și veselă a omului. *Arta ar trebui să oprească violența.*” (p. 287, italicele mele).

⁹³ Pentru o analiză a viziunii utopice a lui Dostoevski a se vedea articolul meu „Dostoevski și Hawthorne?” în *Tranzacții ale asociației cărturarilor ruso-americani*, V (1972) și sub o formă diferită sub titlul „O critică a comparațiilor dintre Dostoevski și Hawthorne” în *Apedix la volumul al XI-lea din Colecția lucrărilor lui Geroges Florovski*.

„Micuța maimuțică ce obișnuia să trăiască aici a fost orbită din cauza unei cruzimi nesimțite a unuia dintre vizitatori. Un om rău a aruncat un muc de țigară aprins în ochii lui Macaque Rhesus.”⁹⁴

Kostoglotov este „încremenit de uimire,” incapabil să înțeleagă acest lucru. Acest om nu „era descris ca și anti-umanist sau ca și un agent al imperialismului american. Tot ceea ce a spus era că este un om rău. Iată ce era atât de uimitor: cum poate fi acest om pur și simplu rău?” Kostoglotov, „fiind obsedat cu portretizarea feței acelei maimuțe Macaque oarbe, repetă din nou și din nou că a fost cauzată de un om rău – „pur și simplu pentru amuzament [*prostotak*].”⁹⁵ Pentru Soljenițan răul nu este rezultatul inevitabil al ordinii sociale și economice ci se ridică din adâncurile libertății umane, făcând orice utopie de pe pământ imposibilă.⁹⁶

Totuși Soljenițan nu se va retrage întru apărare și întru pesimism. El crede că trebuie făcut un efort pozitiv pentru a se îmbunătăți climatul moral al lumii moderne și a menține statornic că arta este inherent potrivită să se angajeze în acest efort. Artiștii, dacă sunt interesați genuin de adevăr și bunătate pot contribui enorm la restaurarea acestor valori pierdute. Viziunea ultimă a lui Soljenițan a misiunii artei nu este prin urmare nici utopică nici naivă. Este profund idealistă, curajoasă și nobilă.

⁹⁴ *Pavilionul cancroșilor* cap. 53; p. 506.

⁹⁵ Ultimile cuvinte din *Pavilionul cancroșilor* sunt: „un om rău a aruncat un muc de țigară aprins în ochii lui Macaque Rhesus. Pur și simplu ca să se amuze...” (*Pavilionul cancroșilor*, cap. 36; p. 532). Pentru motive inextricabile ediția Posev a *Pavilionul cancroșilor* a omis aceste ultime două rânduri.

⁹⁶ La întâlnirea Secretariatului Uniunii Scriitorilor Sovietici pe data de 22 septembrie 1967 scriitorul Abdumomunov a fost cât se poate de conștient de implicația scenei din *Pavilionul cancroșilor*. Vezi Labeledz, *op. cit.*, p. 117.